الحکمه المتعالیه فی
المسائل الربوبیه
المسمی بالأسفار الاربعه

صدرالدین الشیرازی

ع-٣
٧١٩

٣-ع
٧١٩

الحكمة المتعالية في
المسائل الربوبية
المسمى بالأسفار الاربعة

صدر الدين الشيرازي

٢٣٧٤١٧
الهمداني

هذا كتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالاسفار الاربعة من تاليفات العالم الرباني قدوة العلماء المحققين وزبدة الفضلاء المدققين وصدر الحكماء المتألهين محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم صل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة وما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن تحقق الامور وتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلة واللذات الحسية الفورية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا نيلها بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن حواليه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلة التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي لا ينال بالحكم عن جمعة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية يتأتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شأنها البلوغ الى اقصى ما الغاية ذاتها ما لم يمنعها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة او يليه فلسائر الاجسام في حصولها في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في جوهرية انفاس حركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيها الهمم كما تفننت في الصنائع قدم اهل العالم فافترق العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول فهمة نحو نحو وصرف واحكام وهمة نحو نقد رجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه اتم بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يخص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته ووجهه الى الخلق وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما هي الا علم الحكمة الالهية والمعارف الربوبية الاولى الاحتياج اليه بعد خلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسانية وازالة نشأتها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها اما بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى

انها

اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن اسر الشهوات والتقلب في خبط عشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول التحكم دوران السموات واما ما وراءها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات ككثير من الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتكاملها بالاوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقيادية لشهواته وتمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن بجنبها فقصد من الرحمة الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الآدمية مع اعدائه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالبها ويوافقها في مآربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا من اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترأس الخيالي من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما نرى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان حيث كونهم منكبين اولا بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن نبذا ويبغون عن كل ذي بحرية لعدم وجدانهم فيها ما حلا لهم اشتهوا بهم شهوات العين ودواعيهم دواعي الحين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا اشتغل القوي منهم بصير سعيد بصيرا بل يرى من المشتغلين ما يرجى طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة المتحوية بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلي دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رأيي واردد فكري وادامر نفسي وانازع سري حدبا على اهل الطلب ومن له في تحقيق الحق ارب في ان اشق تلك الاصداف الثمينة واستخرج منها دررها الثمينة وارفق بصفات الفكر صفاها من كدرها وانخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال الى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والاصفياء وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل

كم عالم لم يلج بالقرع بابا منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف وروساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم من لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

ضجرا وطويت عنهم كشحا فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الامال منكسر البال متوفرا على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف فيه
اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى
من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل
وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبايح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية
مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السوال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس از نخ پرده مکن چون
صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سوالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فکنت اولا
كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وابو الائمة الشهداء الاولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار
تحلا عن مورد الخلافة قليل الانصاف مطلق الدنيا مؤثر الاخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله مولى واخيه وابن عمه ومساهمه في طهره وطفقت
ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرفت ثانيا عنان
الاقتدار بيدي عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معادات الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي
اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار
والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها
انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و
انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوايد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية والودايع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركض بظاهر
جواده فاذا هو ماء ثجاج وذو بساطين تعقلانه للطالبين فاذا هو بحر مواج او دبة الفهوم سالت من فيضه بقدرها جداول العقول فاضت
من شجه بنهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب
الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكمون والاحتجاب الانوار الفايضة علي من نور
الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من لم ييسره فرايت
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله تعالى
ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راكدة واهتز الخامد
من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر
المعاني الفايقة وابراز الحق في صورته المعجبة الرايقة فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين
لاسرار حضرت ذي الجمال والجلال ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه
على المعاني المتساطعة انوارها في معارف ذاته وصفاته مع تحول العقول للعقلاء حول جنابه ورجوعهم خاسرين والهمني بنصره المؤيد بين
بناه من عباده الحقايق المتعالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم جاهه وترددهم خاسرين فجاء بحمد الله
كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع راعيا مستبصرا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في
نهاية علوه رفيعا عال البناء في المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقايق الكشفية با
لبيانات التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاحدين للحق تتضاءل افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين

الى الفاظه

الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقايق لا يهتدي الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف
المطالب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكي يلتذ في المشرب وقد صنفته لاخواني في
الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها اكثر الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب
بمعلوم ولا منكر لما وراءه مفهوم فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فان وجدته ايها الناظر مخالفا
لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فافهم ان من احتجب بمعلوم وانكر ما وراء مفهوم فهو موقوف على
حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار ربه ودقايقه واني لا ادعي اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى
ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان ينحصر في عقد دون عقد فان انحلت
بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم
واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوة اتمها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا
تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولو الا
يدي والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي الى ذكر طرايق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها
ثم نبهت عليه في اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية
الاذهان من جهة اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة
وتقيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما
الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولي الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول
او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك المعرفة
والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة
ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق
كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلايق وحقيقة
الحقايق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر و
غاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك
نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب
الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين
من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم
عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له
وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله
على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من
دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذروتها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتيتها ولا تشتغل
بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا
جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون وقانا الله واياك شرهما يا بني الطايفتين ولا جمع
بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق
والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم
في الانوار والاثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا اخوض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد
الموجود **السفر الاول** وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك **المسلك الاول**
في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل **المقدمة** في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولى

وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنّت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل ع ايضا حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله ع تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل ع في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل السافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين ع رحم الله امرء اعدّ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء ع الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي ص تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وايلاده والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الموجودات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال تخصيصا في شان لقمن ولقد اتينا لقمن الحكمة كل ذلك للتنبيه على الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكلام هؤلاء وصفه تع بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب ان ننهج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء تحف منها وانباء طرف فيها ولنقبل على تمهيد اصولها وقواعدها وتلخيص حججها وبراهينها بعقد رابطة لتنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدء الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء.

المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج

الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل

في موضوعية العلم الالهي واولية ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما

الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمتى قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت والموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء اخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين وليس يستوجب ببرهان ولا يتبين بضرورة الا ان الكون في الواقع هو كون شيء فقط او كون نفسه ليتبين بالبرهان والحس ايجابا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بالشيء هو موجود بذاته والوجود العارض هو موجود بغيره

غشاوة وهمية وازاحة عقلية

لما تبين ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق فتم في ذلك وافضى العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد الفنين الالهيين بل تحير في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتأخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما يختص في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي و تلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة تعلق فيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالتقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن حمل هذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية يخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما توهم ويندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم وبيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم

بان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل
موضوع العلم او عرضا ذاتيا النوع من العرض الذاتى لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسائل
كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم ولم
يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشئ من شئ لا ينافى عروضه لذلك الشئ من حيث
هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة
للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية فاستيفاء القسمة الاولية
قد يكون بغير اعراض اولية وقد يختص من اعراض اولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص وكان ذلك الشئ مفتقرا
فى لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد
ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهى فى شئ وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة
والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهى مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض
اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ وغيره من الراسخين فى الحكمة حيث صرحوا
بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجا فى لحوقه له الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتى الشامل
على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادرى اى تناقض فى ذلك ثم انهم لما توهموا ان الاخص من الشئ لا يكون
عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضا اوليا للخط بل العرض الاولى له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم
ان بعض الامور التى ليست جسمانية مفتقرة فى الوجود العينى والذهنى الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا
كالكيف قد لا يبحث عنها فى العلم الكلى بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها فى علم اسفل كالبحث عن الكيفيات فى الطبيعيات
وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار فى علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث
هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه فى باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة
لا فى الوهم بل فى الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار فى التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد
وهو فى اوهام الناس او فى موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثانى انه يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التى لا توجد الا
باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان
ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا **فصل** فى ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا
حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد
مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة فى المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال
الوجود مع العدم فى عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات
اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة فى الاسم اكثر من التى بين الموجودات الغير المتحدة
فى الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة فى حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة فى هذا الباب وان لم يكن مقنعة
للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود فى كل شئ لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شئ
واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى
ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة فى القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهى فى جميع الاحكام مع اختلافها فى الموضوعات والمحمولات
معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافيته جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما
لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضرورى حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود
واحد فى الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا فى الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعنى الاولوية والاولية والاقدمية
والاشدية فلان الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجئ دون بعض وفى بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفى بعضها اتم واقوى
فالوجود الذى لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود

تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقى اقوى من الوجود المادى وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها
فى غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك الماهيات فالوجود الواقع
فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فى مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر فى مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤون اذا قالوا ان
العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شئ من ذلك الامور
متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر
فى معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هويتها المتجددة المتقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلم فى مستانف الكتاب انشاء الله والاخر
ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفترق فى ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذى هو الاب عن الانسان الذى
هو الابن لا فى معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما
التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا فى الجسمية بل فى الوجود كذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على
المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم
والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف فى الوجودات بنفس هويتها لا بامر اخر وفى الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسياتى
لك زيادة ايضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب وقد استوضح ههنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات
بالتفاوت لا بالتواطؤ **فصل** فى ان الوجود العام البديهى اعتبار عقلى غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه فى الاذهان
من الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه فى الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه فى الاعيان
فيمتنع ان يكون فى الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته فى ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من
الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم
ما ارتسم من الوجود فى النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات
المتحصلة المتخالفة المعانى وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجئ واما ما
من ان كل ما يحمل على الاشياء بالتفاوت فهو عرضى لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من
شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله **فصل** فى ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شئ هى خصوصية وجوده التى يثبت له
فالوجود اولى من ذلك الشئ بل من كل شئ بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود
بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست كذلك وانها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف
هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوى والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار فى التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته
انه فى الاعيان لا غير وكيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته **بحث** و**مخلص** واما ما تمسك به شيخ الاشراق فى نفى تحقق الوجود من انه لو وجد
لكان حاصلا فى الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقائل ان يقول فى دفعه ان
الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشئ بنفسه كما لا يقال فى العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى
بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشئ بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجود به الشئ فى الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود
والذى يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له فى ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان
كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى
وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما فى الواجب او بفاعل
لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر
عينى بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه
بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجب المجرد عن الماهية فكون الوجود ذا ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود

مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضاً من انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره
بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون
الوجود موجوداً كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية ويعاد الكلام جذعاً الا انا نقول هذا
الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون
الموجود مشتملاً على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها الامر نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك
ما قال الشيخ في الهيات الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان
جهته ما هي انسان مثلاً او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد
قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضاً في التعليقات اذا سئل
هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجود به ويؤيد ذلك ما يوجد
في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق
عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات
بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن متنبهاً فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ
الالهي في آخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة وليت ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود
امراً واقعياً عينياً وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة
الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة
والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كالازدياد والنقصان تامة لا بد ان يكون في كل من الموجودات امراً وراء الحصة من مفهوم
الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما رآه طائفة اخرى اذ الحصص الملحوظة بالقياس الى الحصصه
نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة ان
ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشأه
اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون
فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى
الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً بل يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو لفظ بسيط كسائر المشتقات
يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصيص الوجود
بماذا وليعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود
بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس
حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه
بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب ينبغي
لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكد والضعف وانما
تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا
لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول يجب لذاته بذاته واما على الوجه الثالث فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في
التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز
ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع آخر منها الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنياً
عنه فيكون ذلك مقوماً له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجاً والا لتقوم بغيره وتبدل
حقيقتهما اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدده واقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من ان جميع الوجودات الامكانية
والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن

ملاحظتها ذواتاً منفصلة وانياتاً مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها
التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس
غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس
في المرايا او ظلال وانا نحن بفضل الله وتأييده برهاناً نيّراً عرشياً على هذا المطلب الشريف العالي والمحبوب الغالي اللطيف وسنورده
في موضعه كما وعدنا ان شاء الله او عملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان بالنسبة
الى موضوعه لا لاضافة لحقيقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية
متقوم باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه
وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى
موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون
الموضوع لا كون شيء آخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع
وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق آخر ايضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات
حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون
موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً
كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود ذلك الموضوع وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك العرض
هذا يجب ان يحمل ايضاً لا على ما يتوهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امراً انتزاعياً مصدرياً بما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو
قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال بهمنيار في كتاب التحصيل
نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود
اي المطلق على هذا الوجه جنساً او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً وقال فيه ايضاً كل موجود ذي ماهية فله
ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني
به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان
انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي هو موجود به
بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الآخر
المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان لتلائم اجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً وما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات
وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد صرفوا الكلام عن وجهه
واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً ان الامر بعكس ذلك
وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابداً كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية انشاء الله وستعلم ايضاً ان مراتب الوجودات الامكانية
التي هي حقائق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امور مستقلة بحيالها وهويات
مرآتية بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك
بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً لكن افراده وملزوماته
امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده
لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود
الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومة الاسامي والخواص **فصل** في ان الوجود هوية
بسيطة ولحقيقة الوجود ليست معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً اعلم ان الحقائق الوجودية لا تتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك
بعدما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة

المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدة لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل انشاء الله واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به الاختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من الصنفيات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم نفس الذات وتقريرها ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك التشخص لا يحتاج الى المتشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان لحقيقة الوجود يتخصص بما يزيد على ذاته لكان التشخص داخلا في ماهية النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا او كلي وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان يوصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذواتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها اذ الشيء كما في الحد وكما مر الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا يعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اذ لا ظنك ممن يتفطن بما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن ان يكون حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ما بنا الف جوهر الذات منه ومن غيره وحدت الذات من حيث وجودها مفتاقة اليهما وان لم يكن علة لها الا الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها انما هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه موجوهر بتلك الجوهرية سواء كان بحسب حصول الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا الحقيقة الوجود من حيث هي مبادئ جوهرية فدا بتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدا قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود ففصل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فان حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او يحلل الاشياء تحت حقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعييناته العارضة وظهوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحركات وكافة المهيات فتعالى الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له ونطلع على تفاصيل هذه المعاني انشاء الله **اشكالات وتفصيات** انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فيحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باتحاد المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي

هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور وتفصيل بل في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحاذقين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما الى شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والمهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ستعلمه او ليس بالوجود بل بالمهية وسيجيء ان ههنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود المهية فالمهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان امامنا وحجتنا عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شيء للمهية فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع والاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي هي على ان يكون شيء منهما معتبرا في حد نفسها بان يكون نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانهما في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسب اذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل التخالط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على تعرية جانب التخالط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي ذكره وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الوجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا حيثية لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام

مبدأ الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يحلل العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عامة
عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما جهة
اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما
شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية مقدمة ووجود متأخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى
على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده امر مصدري واما مفهوم
محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو بحسب
المواطنة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها
لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور
مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا ممتنع ولا محيص الا بان
الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الانية
لا يبقى مجال لذلك الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة لرابطة المشائين كما فصله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعتبار فالوجود زائد على
المهية والشيخ الرئيس في تعليقاته احتج لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نتصوره ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر
فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساس ومنها ما ذكره ايضا في حكمة
الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة
وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة بما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظة العقلية
على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ
بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المنصوص سابقا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة
في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزي واضافة الى امر خارج
كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه
تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا قائما فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم
حيث اخذوا في عنوانات حقائق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس
الكيف وسائر المقولات فيفتقر كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة
بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا
بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات
انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشرنا مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته ايضا سائر الاعراض في ان وجودها في نفسها
عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شيء اخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي
ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا
بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين
ويتضح من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له
في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس
والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك انشاء الله

النور

النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص
والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور
وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات
وقعت بين مراتب القصور الامكانية وشوائب القوة الهيولانية لان كل مرتبة من مراتب نقصانات النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم
النوري الالهي الاحدي في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع
لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية
التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن
المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار
ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبا او وجودا ممكنا تعلقيا ارتباطيا والوجودات
الامكانية هويتها انها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان
لكل منها حقيقة ومهية قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته
العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه انشاء الله والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى
الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة
الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج وسبيل الانتزاع
المبدء للانتزاع الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج
باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها رائحة الوجود كما سيحقق في مبحث الجعل من ان
المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود
لا ماهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتأخرين كيف والمعنى الذي حكموا
بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان
يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود
الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر في قول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا
الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على ماهية الماهيات غير صحيح لانه
ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي
العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب
عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء
المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية
اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك
لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الحمل هو بالذات كاتحاد الانسان
بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات
وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى
الانسان بالذات والى الابيض بالعرض ثم لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد
بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بنحو من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات
والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود
واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقيا عينيا كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة

ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك
بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشا
لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي
الوجود الحقيقي والانتزاعي مشترك بين الماهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية
والمعلومية والامكان واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين
بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور
ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت
ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحد ذاتها معراة عن الوجود
والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا وابدا لا في وقت من الاوقات ومرتبة
من المراتب كما قيل في الفارسي سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين
فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان
الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود
باعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي والصباغة بصبغ الاكوان اكثر فكل بروزة من البروزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن غاية
الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة
اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كرؤية انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي
في غاية نقص الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود
النورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة
ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يخفى عنه الحواس والاوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك
الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختشية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة والمعاني
المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب
اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة
عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى
ولما كان للواجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في اقصى المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا
وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان ذلك ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء
ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات يعتاص عن ادراكه ولا نتمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود
فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها الا من قبله فانه لعظمته وسعة
رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى
واذا سألك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكا و
عن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله اشد واكثر ومع ذلك
لا يعرف حق المعرفة ولا يدرك حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهية الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما
يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء لكن
يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب
الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي
انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها ممن يوقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه
الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن

ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي في صورة
الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الوجودات التي هي
لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصبغت بصبغ الماهيات الامكانية واحتجب
بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم
على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب
الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب
تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى
ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كلي له افراد متعددة وهي الوجودات
ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا وجميع الماهيات من الجواهر
والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التامل فان بعض افراد الموجودات لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود
ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبة الى الكل فانا عندنا بان التفاوت بحسب التقدم
والتاخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر نقول النسبة
من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية لا تعدد
ماهية والماهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم
خصولها وفعليتها في انفسها ويحسب ماهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر فيه
والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهية غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفة وسيجيء ان لا ماهية
له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل
الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور الماهيات
ونشك في ارتباطها الى الحق وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه
بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب ان شاء الله الثالث ان وجود الاشياء
على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي
كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتاخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي
ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق لحمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه
الطريقة بالانتساب والتعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون
الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع
الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطا كان او لا فان اطلاق الوجود على معنى اخر وهو القائم بذاته لكان
ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء.

فصل في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا
الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية الماهية وان كانت
غير حيثية الوجود الا ان الماهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه الماهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالماهية
ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة
الماهية في الواقع وان كانت متاخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه
موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة
ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان الحق منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وقد يتبعوا
واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يق الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى امر
ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب

واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز ان يكون الشئ ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج وان عنوا غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا برهان يوجب فيضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فى الخارج فوجوده هل هو ثابت او منفى فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفى والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفى وكل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ فالمعدوم يصح ان يوصف فى حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بامر ثابت له فليس بشئ وقد قال انه شئ وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا فى كون الذوات مشتركة فى انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة فى انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق به ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشئ لم يعلم به الشئ ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان البارى موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما يجب للفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف حمل الالفاظ المطلقة فى وصفه تعالى كلها انما المراد منها فى حق البارى تم معان هى تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامى بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر الثابتين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعى عليه تعالى ليس معناهما الوضعى لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها فى حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعانى مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البحتة عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة هذه فى صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات فى الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شئ من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره فى مفهوم الحقيقة والذوات والشئ فاذا لم نكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والتقوم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر فى ايرادنا شيئا من هوساتهم فى هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وبدعها وذكر صاحب الاشراق فى كتاب المطارحات بعد ذكر ما هو سوابق شبهة المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا فى نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا فى ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة فى عهد بنى امية من كتب اساميهم يشبه اسامى الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يونانى فهو فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة فى الفلسفة وانتشرت فى الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم فى بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامى يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شئ منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها **فصل** فى اطلاق الوجود الرابطى فى صناعاتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولى وهو وجود الشئ فى نفسه المستعمل فى مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة فى الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى تكون فى جملة العقود وقد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم تحققه فى الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول فى الاول والثانى فى الثانى والاتفاق النوعى فى طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا التخالف التخالف النوعى فى معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ والثانى ما هو احد اعتبارى وجود الشئ الذى هو من المعانى الناعتية وليس معناه الا تحقق الشئ فى نفسه ولكن على ان يكون فى شئ اخر اوله او عنده لا بان يكون لذاته كما فى الوجود الغير بذاته فقط فى فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية فى الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمع غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به

اذ المع عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعى وعندهم اما نفس المهيات كما فى طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما فى قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطى بهذا المعنى ان تباين تحقق الشئ فى نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التى عليها ان كانت واما الوجود الرابطى الذى هو احد الرابطين فى الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشئ فى نفسه وفى قولنا البياض موجود فى الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه وان كان فى الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والاخر هو بعينه فى الجسم وهذا هو بعينه فى الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض فى نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا فى الهلية المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها فى نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشئ الناعتى بعد ما ان يوخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة يلتفت الى ذلك الشئ فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود فى نفسه ايضا بالاشتراك العرفى على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطى بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود فى نفسه ولنفسه والاخر بازاء الرابطى بالمعنى الاخر وهو ما يختص بوجود الشئ لنفسه لا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطى بالمعنى الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعانى الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ غير رابطى وبالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ فى نفسه وانما الحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن مهية موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام ثابتة فى العدم على وزان ما قيل فى الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط الاول الرابطين والرابطى للاخير وبازائها الوجود المحمولى الاول المعنيين والوجود فى نفسه للاخير وكذا فى باب العدم يقع الصيانة عن الغلط

المنهج الثانى فى اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول **فصل** فى تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل من المعانى التى ترتسم فى النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذى يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذى لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامى وما عرفه بانه الذى لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل انه عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون ثم عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يوخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوما اقدم من الضرورى واللاضرورى فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام فى الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشئ بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها فى العلم الكلى كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعانى الثلاثة فلنا اخذ الوجوب بينا النفس كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ الى هذه المعانى الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحدها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضى الوجود او يقتضى العدم او لا يقتضى شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فمرتفع بادنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر فى الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلى وانه خرج من التقسيم فى اول الامر فوضعوا ان لا معنى للواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا فى شرح خواصه انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير وهذه عادتهم فى بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم

الوسائط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها اولا ثقة بما بينوا في مقامه ان لا موثر في الوجود الا الواجب وانما نسب لعلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبوا الطبايع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ماسوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم لا قرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو وجود النظر اليه عما عداه فلا يخ اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء ما وانضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقايق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلتسميه ممكنا سواء كان ماهية او انية الا ان موجودية الماهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فصدق حمل مفهوم الموجود العام ومبدا انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به الماهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود وانه سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا بانحاد مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف الماهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة يكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها لما يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان الماهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور ما سبق اليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق في تعمقات شديدة فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية او الوجود ليس الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حقق في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغا حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود واولوية رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه

عن سببه باطل محض وليس له اشيائية ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منها عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي واهتز ازاعلونا بالاستطاعة حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل وطرب طربا قدسيا احتيا وقال اللهم لا ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا والحقية كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطا من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول او العقد والصدق نسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود وتفاوته ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مفاتيح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد الباطل او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا انما يلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية او في مرتبة لان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة فرضه وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب المحمولية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب في تقسيم العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهم بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فتدفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم الماهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يجب بالذات لا لنفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة في حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة الفرق بين الضرورة بالشيء ونمايته او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فربما يحصل فاتخذه سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المقررة ولوازمها المتاخرة والفارق هو المتقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما يجب الذات والماهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورية **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كلما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا

الحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام الذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة توخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده بركقولنا الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان و ايه حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجود بنحو نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها الاي اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض انتفاءه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقي كونه مطابقا الصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده و عدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة او بوسط فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافئا عقليا يلزم معلولية احدهما او كلاهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع الاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما

فصل

في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما المعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك ان شاء الله الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل بعد اللزوم ان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري البطلان بيان الملازمة انه اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على تقدير الايجاب نفيا الاحتمال والامكان الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره

صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فيتقدم لا بالوجود بل بنفس ذاتها فانها كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري وردة الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما يحصله العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد تبين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يتبع للوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود فليس يمكن ان يتبع ماهية الا وقد عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يتبع انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يتبع انها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا يمتنع عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية وايضا فان عدمت ماهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد تبين ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون اخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان فانصباغ الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل بما هو متحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف الحقيقي نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتالف منها وتقدم الماهية على لازمها فهذا نحو اخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهية متنزعة عنه ومتحدة معه ومنها ان المحققين يقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والماهية مفهوم منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر اذ الماهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل

لم يكن هناك تميّز واذا اصل الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون و الحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بمعنى انفكاكهما عن الوجود اللايق بهما فالمهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازمًا لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح وتنبيه** الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محالة يكون امرًا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببًا لصفة ويكون صفة سببًا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببًا للوجود فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم بالوجود على الوجود وهذا ما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببًا للوجود فلا يكون موجودًا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته **وهم وازاحة** وللشاك ان تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببًا للوجود و كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدمًا بالوجود على وجوده وهو ممتنع لكنا نجيبك بان الامر ان امتنع فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلًا اما ان يكون موجودًا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانًا اذا كان موجودًا فلو كان كونه موجودًا لانه انسان لكان كونه موجودًا لكونه موجودًا فيكون الانسان موجودًا قبل كونه موجودًا وهو ممتنع فبقي ان لا يكون الانسان موجودًا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولًا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضًا كذلك لا يجوز ان يكون موجودًا لانه وجود لانه انما يكون وجودًا لو كان موجودًا فيكون موجودًا لانه موجود فيعود المحذور فالجواب ان الوجود انما يكون موجودًا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودًا قبل كونه موجودًا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودًا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودًا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما اورده بعض الحكماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودًا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا مع غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنًا في نفسه فلا يكون واجبًا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من مهية ما ممكنًا فهذا الواجب ايضًا باعتبار مهيته ممكنًا وهذا مح فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه وادعى انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرًا موجودًا الى وجود ومعروض له ويكون ذلك جزئيًا متشخصًا لا كليًا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة بنحو وجوده كما هو راي اهل التحقيق الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليًا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون له جزئيات غيرها وقع الا المانع خارج نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسًا الى الوجود فلو كان المفروض واجبًا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليًا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما فرض واقعًا وبطلان شقوق التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه

لا يلحقه عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلًا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معًا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولًا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئًا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلًا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيًا وثالثًا فبان الكلام هيهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددها كان ولا يقتضيها مترتبًا او متكافئًا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يعرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا تابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهية مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجًا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضًا ممتنعًا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنًا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا مهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان المهية لا تقتضي شيئًا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية باي معنى كان لانه امر مخصوص ينتزع به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب بمذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدًا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضًا كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قبول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرًا كما عرفت ولا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى مهية الا الوجود **شكوك وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردًا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكون في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص او الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا التفاوت عظيم جدًا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرًا وجوديًا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدء للممكنات فلو كان وجودًا مجردًا فكونه مبدءً للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون كل وجود ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدءً لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط المبدئية هو التجرد

والجواب كما مرّ ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تاصلاً او غنى كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعم منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب لو ساوى وجود الممكن في كونه وجوداً ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته واجب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في معنى الوجود وايضاً كما خالف حقيقة الله تعم ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجودها في اللوازم لان وجوده يقتضي التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعم مخالفة لوجودات الممكنات في المهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجوداً لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وان كان معنى واحداً لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجباً لذاته وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلاً فيه وهو ممتنع ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجاً عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعاً اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياً ما كان يلزم ان يكون له مهية كلية وانه والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما مرّ لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امراً وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من ان مهية الحق موجودة لا بوجود يلحقها اي من خارج وليس كالانسانية التي هي موجودة بان لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً غير محيط له او يوخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرفع دائماً وهو لازم من وجود الحق لكونه موجوداً او جعل انه موجود في اصله ومهيته فمثل سؤال الضعيف هل هو ذو وجود لم لا فوجب بان له وجوداً اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بوجود على ان وجوده صفة لشيء هي فيه واختاره في التعليقات لشيء الثاني حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجود وتحققه بانه يجب وجوده وهو هو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون في الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذي هو نفس مهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين مع انه لا اوجب لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك الكون المفهوم مع خصوصية ما الا ما صدق عليه هو من الوجودات المخالفة انما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب ام زائد عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين الواجب ان ذلك الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخر فبان الوجود ليس بكلي وان كان مطلقاً مشتركاً فتامل في هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا اختلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس لوجود الخاص للشيء متعدد باختلاف المهية فانها امر مبهم لا يابى عن تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علماً اكتناهياً واحاطياً عقلياً او حسياً فهذا ايضاً حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية او الحسية

التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته ولمعة من لمعات نورها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودة لاحد من الممكنات اصلاً فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة من الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ومحروم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا المنع والبخل من قبله تعم فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي ص لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله تعم قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقاً وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجاباً للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء منها وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقائص والآفات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوماً بالحضور الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوماً بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلول مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب وحجب حتى المعلول الاول فهو ايضاً لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده الحق الاول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا الا في الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق مانعاً عن الشهود ولم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقياً كما قال الحلاج بيني وبينك انّي ينازعني فادفع بلطفك انّي من البين **حكمة عرشية** اعلم يا اخي الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطاً وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركباً وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا مهّد هذا فنقول ان ادراك الحق تعم على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتخليصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سنفرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسياً او خيالياً او عقلياً وسواء كان حضورياً او حصولياً وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لانه صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقام اللائق انشاء الله تعم فكل من ادرك شيئاً من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعم كما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال ما رايت شيئاً الا ورايت الله قبله ومعه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعم بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخواص الاولياء والعرفاء او بالعلم

الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهل اصلا كلمة الفارسية دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكرى است فاذن قد انكشف ان ملكات المحمودة كانت شائعا القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فيعبده بشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبه ويجميع ظاهره وباطنه يلمس لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطلع عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه **وهم وازاحة** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما تبين من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى سبب منفصل والجواب المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب المجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن **بحث وتحصيل** وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الكل حقيقة واحدة ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كالاحتياج في موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسيتبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زايد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو المطلوب والا فاختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطئ ربما لا يكون ذاتيا للماهية من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قائما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون التشكيك خارجا عن حقائق افراده ومراتب حصصه كلاما سيأتيك انشاء الله تعالى **فصل** في ان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف وللاصل المذكور حجتان احديهما ما نحن بصددها وهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية يجب فيه انه بذاته الزم التركيب في ذاته وهو مما سنطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة العدم او ذلك لان علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها العدمه وثبوتها لثبوته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة مقيدة لم يكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف **بحث وتحصيل** وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة الغير عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا ممتنع بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات لا يتخلف في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا ولو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بحسب الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمهما وما يتحصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المعلوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحصل من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ودفع الفقدان ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة علة لقصوره ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يتبع له الا ان يكون متاخرا عنه بمراحل لا يقفه به فيكون علته سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم واما ما كان يلزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يليق لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع ان

ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا ان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجودها بتمامها رابط فيضه وجوده نعم لو تصور هيهنا واجب وجود اخر او ممكنات اخر مستندة الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء نحو الوجود ظل الجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والاتحاد من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية اليها واضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيات الممكنة وليست اضافة كساير الاضافات التي تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه كما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يفيض جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع الربوبية شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والنقص والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت واما ما يرى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيجيء تحقيق هذا المقام من ذي قبل انشاء الله تعالى المفضل المنعام

فصل في ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر ومجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على نفي واجب الوجود بمعنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل هيهنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة الوجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او انضمامية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذا اتصال كالشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متاخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى عن ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عرضا لزوميا او مفارقيا هذا وجه شريف ولتعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد وان ما عرضه الوجوب والوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما يتسابق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وفيها يندفع ما تشوش به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسير الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب في الفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي فطر الله عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث عوارضها المتخالفة المتخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها وانفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي ان تتركب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والاخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة ادانا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كلما وجود

هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك
ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا
ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجوديته المكنات به
كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي** ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الاعلى برهان آخر عرشي
على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كانت ذاته
مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من
البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بتلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او
بالآخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء ثم نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات
الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقد المرتبة
من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود
فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع
وبالجملة يتنظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب وان
كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة
بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر او معلوليتهما كل منهما لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب
وهو خلف فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا
من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما
بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب الكمالي بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه
الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط
التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود والموجود بما هو موجود
فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع
للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من اصول الفلسفة والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند
من رتاض نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع
شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات العويصة في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخلو عنها شيء من
الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا
فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها
معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان
تصور زيد ان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا
الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تأكد
الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم
العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينية اليس الممتنع
والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد له
الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت
له فاذا كان لبعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بعينه فان يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم واشباهه
من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما وهو الوجود
الذي في الهليات المركبة عبارة عن وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجود ب معناه غير معنى قولنا
وجود ج في نفسه هو انه موجود ب وان ج في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل
الفرق بين المعنيين تحير بلا ريب بما يلزم الغفلة اللازم والتزم ومن حق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان
ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن هيهنا ايضا نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من
الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان
فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية والثاني تدفعهما بما تحصلت انه لا يلزم من صدق
الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون نزول المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس للامتناع الممتنع
صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تصالح اتفاقي** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه
المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم في الفنون لا يذهبون من حكماء الرواق حيث قالوا ان نحو وجود هذه
المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرايين ولا مناقضة بين القولين
فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية
لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق
ومما حققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت
ما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات
العقلية على الهيئات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم
الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان
وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما لزم
في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب طبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا
لسلب فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بحذو الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم
من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط ينفع جزء من بيان السلب الا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري
كلام ارسطاطاليس في المسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر
موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى وستعلم
في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباههما من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل
المتولدة الى غير نهاية له في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم
ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب
وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل هيهنا
بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان
كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان
مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن ح لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين
حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها
عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك انها
في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها الا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا اجوابا

جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا من النفسانيات فكذلك الامكان ومقابلاه كالالة
العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في حال الملاحظة الى كون شيء من المذكورات موجودا او معدوما
ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا
له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان يقبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا في سائر المعاني الحرفية
والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية
تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب
الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى
الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا
باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى يحتاج الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة
وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات لم يرد بما افدناك
تحقيقه لا ان لهما ذاتين متباينين فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان ويظهر به
الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة متغايران بها بل الاختلاف
بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا او الشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا **قاعدة** واذا تحققت
الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود
واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود
هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوما هما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية اخرى وهكذا
الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات لغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام
في الوحدة فان دجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك
عن اللزوم الاول لانفسد الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي
وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعا لايجابات صادقة قلنا له لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك كيلا
تعمل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه
بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع
الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه
بالذات فلا محالة ينقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في حل هذه العقدة ان تلك اللزومات
موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان
الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد
بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي
عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا
من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية
قد يقتضي خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا اللزوم
شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل
وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم
بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد
يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو
بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود

بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عنى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ
كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب فيحكم عليه
باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات
الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل
حقيقيا ذهنيا فوجوده بها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف
لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها
غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها
لذاتها فالحق على ما مر ان اللزوم لتحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان معقولا
الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي له حين
تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته
في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء
واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان
ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود مما دام ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع
النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من الخلط
الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين
قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليهما بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا احدثت الاثنينية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج
وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه
امر عقلي انتزاعي نسبي لا يحصل له الا بما ينتزع منه فيكون وحدة بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث
تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على
شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرع عليه
من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال دائمي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه
ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت
الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف
يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه
واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون
موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة
من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كانت امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا
لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم
الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له ولا الكلام في نفس الاحكام
لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان
في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو
ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف فالعامي بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان
بحسب متعارفهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع
في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان
هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما ليس في نفس الامر اما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما ما معا

لما فى نفس الامر ويحسب الواقع ليس لاحد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس موجودة بل جهة ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة فى طرف الايجاب كما فى الوضع الاول وتارة فى طرف السلب فمن شان الامتناع الدخول على كل منهما وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتى الجانبين اذ يجب دخوله على الايجاب فقابل ضرورة السلب ويجب دخوله على السلب فقابل ضرورة الايجاب فلزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع فى حال جميعا ووضع منفولا خاصيا لسلب الضرورة فى جانبى الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقى المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا والثانى خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلاثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفى الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لما فى نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة هذا الامكان بالاعتبار وبما يشاركه فى المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية والخصيصة هذا المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشىء من ايجاب او سلب فى الاستقبال وهو الامكان الاستقبالى لكون ما بنسبة الى الماضى والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لا نا الباقى على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التى يجهل حالها ومن اشتراطهم فى هذا ان يكون معدوما فى الحال فقد غفل عن ان حسبانا انه جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود كان مثله فيهما اذ فرض لعدم الحالى ايضا مخرجا الى ضرورة العدم فانا استشعر بذلك فيستشعر بهذا ان ترجيح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا قول يناسبه النظر المنطقى والانظار البحثية واما التحقيق الفلسفى فيعطى ان الممكن فى الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احد الضرورتين اليقين باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له كما فى الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان فى الامكان الاستقبالى فان الواقع فى الماضى والحال قد تعين من طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واضحين واما الاستقبالى فقد نظر فى تعين احد طرفيه امر كائن فى الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما فى الازال والاباد جميعا بخلاف علوم المبادى واوائل الوجود فان علومهم علية احاطية ايجابية يقينية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال الجهات الغير المستندة بشىء من طرفى الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشى من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنونه كذلك فى الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب لوجود علته وممتنع بعدمها اذ لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شىء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشىء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل تنتهى الى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهى الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بما يترتب الاسباب كان عالما بلا وهم شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشىء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوى ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم فى الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمى كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك فى وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التى لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسنزيد ايضاحا لهذا من ذى قبل فى كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات ان شاء الله ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادى الذى هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل مما لا بد منه وهو ليس من المعانى العقلية الانتزاعية التى لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معانى الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشىء كزوال النقص بعد حصول التمام ووقوع

عند تعيين الامر على ما فى فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشىء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح فى موعده ان شاء الله وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يحمل محمولا او جزء محمول **فصل** فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التى هى مواد العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبائع العقلية يحتمل فى بادى الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقى للتحقيقة منها ثمانية اعتبارات والثلاثة التى هى بالذات من تلك الجهة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا فى الماهيات الامكانية فانها فى مرتبة ذاتها من حيث هى لا تكون متصفة بامكانها التى هى حالها فى نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هى نعم لما كان جميع السلوب صادقة فى حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا جليتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتى الوجود والعدم وكذا سلبها ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على الماهية كنظيره من قبيل الثانى دون الاول كيف ولو كان المقسم فى الاقسام الثلاثة حال الشىء بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات لعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لو يكن القسمة عقلية حاصرة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شىء من الثلاثة عند العقل ولو سلم ثبوت شىء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشىء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشىء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقى المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا فى الاقسام الثلاثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا فى مرتبة ذات موضوعه كما فى الواجب تعالى انما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعى ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداقا لوجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده نفس عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته واعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته ثم وفرق بين كون الذات مصداقا عليها الصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافى بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان الماهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان فى اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تم والضرورة هنا ذاتية ازلية ومنها انه ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة هيهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها انه ضرورية يكون لها علة هى نفس ذات الموضوع ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل فى اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هى لا بعلية واقتضاء منها كشريك البارى والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضائها للزوجية عين اقتضائها النفى الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة تصدق فى كل منها بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب فيكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة والمركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذاتها بما هى مركبات بل لعلة هى خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اى الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما الشىء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلاثة التى هى بالقياس الى الغير فهى لا تصادم التى هى بالذات فى التحقق وان خالفتها فى المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشىء اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشىء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يابى فانه الا ان يكون للشىء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتى او بحاجة ذاتية وجود تعلقى ظلى وقد وقع فى الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالقياس الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل

معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصاحبه وجوده والامكان مقيسا الى الغير
لا يعرض الواجب الفيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض مجعولا
واجب آخر ويعرض ايضا الموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض والمعدومات ممكنة كذلك والموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن
او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس المعدومات
اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها العدم العلاقة الاستلزامية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن
استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى
وجود العلة كونها بما منها متأتية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل
له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين
لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر بابيا ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورة بينهما جميعا مع عدم
الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال متعلق لاحالة والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود
في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلازم حال الغير عند ما يلحظه مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل
افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم في الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي فائدة
المعلول واجب العلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة
نظرا الى الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء
الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في
عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان الخاص ما بقياس
الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما حين ما يلحظه مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء
التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يستحيل
ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود
او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تركيب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل
قضية منفصلة يكون اجزائها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان في الشيء باعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه
الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب صفة مع قطع النظر عن تاثير الغير فيه من جملة هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان
يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافيا في
لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيل ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير
جميعا كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد
فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او
الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد وضرورتا عدم واحد ولا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه
المعاني طبايع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو
مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم
فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه وليس كل اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون
الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدا لضروريتين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول
سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب معدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يصح صدقه على شيء بحسب
على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء تلقاء من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم
الماهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون الماهية كافية لصدقه عليها الا بمقتضى ولا باقتضاء مع تساوي طرفي
الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او صحة ايجاب سلب الضرورتين

لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على معنى الشايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يوتى اليه البرهان بل اشد محوضة في عدم
التحصل واكد صراحة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى السلب البسيط للتحصيلي
لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يستند من لزوم الانقلاب عند غلبة احد الطرفين او تخلف مقتضى
الذات او ترجيح احد المتساويين ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا
يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء
ذاته تساويهما في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما بيناه لك علمت من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته
له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصيل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ الماهية الامكانية حيث لا
تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم يصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم و
ان كان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية تابى ذلك فاذ
الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شيء ايضا **ايضاح وتنبيه** ومن الذاهبين الى ان الامكان الذاتي
من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين ربما يحصل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شيء من الواجب والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات
او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها
علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال عن الآحاد ودفع بانه في التصوير المذكور لا يكون الامكان
ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدما والحق في علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل البدلية لا فرق انها بما هو
علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احد علله من الشرايط والاجزاء او غيرها وذلك امر كلي مبهم لا يتعدد
في حد نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست علل بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس
بضائر في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم من ان علة عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية وربما
قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو في ذاته جايزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشيء واجبا الذاته
او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه
امر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تناقض وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الامر بان معنى الامكان
الذاتي هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء
ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب او الاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب
والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشيء على الوجه الذي ذكرناه **دفاع شك** انك بعد ان اوضحنا لك ان
كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاته انه لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون
حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست في ان يتسع لك ان تقول ان الماهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها
عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب
من جوهريات الماهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها **ازالة ريب** وحيث ينكشف لك من ذي قبل
في مباحث الميتة فائدة تقديم السلب على من حيث هي هي في قولنا الماهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب
واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول
السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الامر بوجه اصلا انهدم عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء
وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهية اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان
الانسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما
جميعا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له فنقول كل ماهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي هي فكذلك
يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من

قوله ثبت من كلام القائل فيكون ضعف الكلام

الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مر ان لا شئ من الاشياء باق وهذا خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن في مرتبة
ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات
اللاحقة بان يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا يخلو الماهية
عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها
بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الاوصاف الوجودية يصدق سلوبها
على الماهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق
على الماهية اصلا ومما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هي عن الامكان لا يستلزم
جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العقود
التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة
الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشئ سلبا تحصيليا
لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المعتبر في الامور الثلاثة هي حال الماهية
بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة نسبية اضافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا
موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا الا اتصافه بضرورة الطرفين
فصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية
شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده
فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون
بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشئ هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس
سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الاول الذي هو ممكنية الشئ وايضا
ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية حتى يكون لها سلب
واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متنافيتان بالذات مستندتان الى علتين متنافيتين بالذات غير مجتمعتين فلا
يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت الوحدة تأليفية فضلا عن الحقيقية ولست تعلم ان الوحدة في جميع
النسب معتبرة والا لم ينضبط الاقسام في شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين بوجه آخر وهو ان
الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير
فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب
ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا السلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية
من الغير لا سلب الضرورة الآتي منه والمستحيل هو اثبات سلب الضرورة من الغير لا سلب اثبات الضرورة منه **احصاء وتنبيه**
المشهور من الاوائل انهم يأخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة في الاعيان والمتأخرون على ان تلك
الامور زائدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الاعيان يحاذى بها ما في الاذهان وقد علمنا
ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الائمة الوسطة في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي سبيل تكون ثابتة ومنفية معا
ودبما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يضاف هي
اليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود
لا يعني بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود بل هو معنى
واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى
واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوف بالانسانية
فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات المختلفة

فليس هو عين تلك ولا واحدا منها بل امر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال
ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا باحثوا في الامكان قالوا
هو نفس الشئ الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين
قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامية تقتضي نوعها اذا كانت له صورة خارجية
ان يتكرر متسلسلا مترادفا فانه يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا نكون موجودة
في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود وجود ايضا الى لا نهاية لزم فهو
السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة
اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود
ويعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود
فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا وورا تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعيف بين الامكان
والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو
محل الاعيان شئ وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شئ في الخارج ولا مبلغ لها تعتبر
في الذهن يقف عنده وينقطع به من التكرر في الحصول الذي للعقول **بحث وتنقيح** ومما تزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الوجود
عند القائلين بعينيته واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا انفسهم
في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور واصل الحقائق ومنها ان مقتضى
هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشئ وتارة مستقلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة يتفاوت
في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود
والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما
واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متأصلة بازائه فوجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها
انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفس حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته
عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود يتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقتهم
فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن
للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته
وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشئ حقيقة وذات سوى مفهومه
وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشئ مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع
النقيضين وشريك الباري وامثالها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة
مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب
المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال ان الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما
واحد انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو
الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود
الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود آخر
وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود ووحدة ووحدة ووجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود
الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام ومبناه على
ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة
من جهة واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا

ومتعلقا فان اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التى هى عين الوجود الاحدى الالهى باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده
الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس فى
الهيات الشفاء بيان ان كون الشئ عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا
محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك
هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم
يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما الامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فى
الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعانى والمفهومات لا يقتضى ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استئناف
نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها فى الذات والحقيقة فكما ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك
ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما فى القبيل الاول
بتعدد الذوات دون الثانى بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب
المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذن انكشف وهن قاعدتهم فى بعض هذه الامور كا
لوحدة والوجود واثباتها العدمية فى الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة
بغيرها وقد مر منا الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعانى بالحقايق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك
قد علمت ان الامكان وصف المهية باعتبار ملاحظتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم
ان ما يتصف المهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون امر الا اعتباريا وايضا الامكان مفهومه سلبى والسلوب بما هى سلوب لا حظ
لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية النظر فى
المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يمكن اولا ثم يوجد لان ترجيح الوجود بالغير لا
يتصور الا بعد كون الشئ ممكنا فى نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات
لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بلا
فيلزم منه محالان احدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشئ وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعى جهتين فيه وهذا
مح فى الذات الاحدية والثانى ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان
لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وساير
الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشئ وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتى فاذن امكانها
متقدم على وجوبها الذى يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشئ فى نفسه كيف وحال الشئ فى نفسه من نفسه متقدم
على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان الازليات لمعنى اخر غير الامكان فى غيرها فان الامكان الحقيقى الذى
هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شئ من المعلولات كيف ان لم يكن الابداعيات الدائمية ممكنة فى ذاتها بالمعنى القسيم
للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد فى مسودات بعض تلامذة الشيخ الرئيس
سماحا بالانصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس فى التقدم
الزمانى حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن فى سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام فى التقدم بالذات او الطبع
ولا شك ان الامكان اذا كان امرا فى العين والوجود بالغير مشروط بالامكان فى نفسه وما للشئ من ذاته يتقدم على ما له من غيره
سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى
ما حققناه فى الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها متقدمات فى ذاتها كيف ولو كان للامكان
صورة موجودة فى نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كساير الاعراض الخارجية التى لها صور فى الاعيان لم يكن من لوازم
المهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب

ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان الضرورة الوجود او العدم
اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للمهية الموجودة فينافى ضرورة احدهما التى هى ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة
للمهية باعتبار ملاحظتها فى نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا ينافى اثباتها للمهية الماخوذة على هذا
الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحوق النعتين مختلف واما ما
قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فيخالفه ظاهر قولهم
مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشئ بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقابلته الى شئ اشكالات
وتفصيات ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة فى الاعيان هو بزيادته
على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشئ ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشئ بانه ممكن فى الاعيان
نعرف تفرقة بين هذا وبين ما يحكم انه ممكن فى الذهن فليس الا ان الممكن الخارجى امكانه فى الخارج والممكن الذهنى امكانه فى الذهن وفيه
عليه نظائره وثانيها انه ان لم يكن الشئ ممكنا فى الاعيان لكان فى الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشئ عن احد هذه الاقسام
ولو لم يكن موجودا فى الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد
فى الاعيان ضرورى وجود او ضرورى عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثها لو كان هذه الاشياء محمولات
ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية فى ذوات الحقايق كان للذهن ان يضيفها باى مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من
الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث
يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجد الفاعل الا لانه ممكن فى الاعيان لا لانه ممكن فى الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا فى الذهن
فاوجد فى الخارج فلا بد من ان يكون له امكان فى الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم فى كون الامكان وساير الامور العقلية
والاوصاف الذهنية التى يجرى مجراه لها صورة عينية لكن للطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه
امور زائدة على الحقايق التى اضيفت هى اليها فى العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها فى حد نفسها بحيث
لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التى ليست نفس المهية ولا جزئها واما ان هذه الامور الزائدة لها صور فى الاعيان
فغير مسلم اللهم الا فى النعت الذى هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التى هى نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا
تاثير لشئ من هذه الحجج فى ان للوجود صورة فى الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبى وتاييد ملكوتى وامداد علوى وتوفيق سماوى
وقول من قال انه ممكن الوجود فى الاعيان فيستدعى ان يكون امكانه او وجوده فى الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شئ انه
ممكن فى الاعيان يكون امكانه واقعا فى الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود فى نفسه للشئ بل الممكن محكوم
عليه من قبل الذهن انه فى الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه فى الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اى نحو وجودها
الخاص به فى الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما فى الخارج وتارة الى ما فى الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين
والذهن وكما لا يتأتى لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة فى الاعيان لم يكن الممتنع فى الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا
ليس له ان يقول ما ذكر فى الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد فى انها من الاوصاف العقلية التى لا صورة لها
فى الاعيان مع اتصاف الاشياء بها فى الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد فى المطارحات لصاحب
الاشراق فى ابطال كون الامكان والامتناع والوجود ذا صورة فى الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها فى الاعيان ولا صورة لها
فى الاعيان ولا منافات بين ان يكون زيد جزئيا والانسان كليا فى الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق فى
الاعيان فكذلك الحال فى اتصاف شئ بالامكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرهما
الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهنى
بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التى نذكرها فى العلم الكلى فانه قد يكون بحسب حال المهية فى العين وان كان ظرف عروض
الصفتين فى انفسها انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة

الشي الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا انه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يجىء وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باى معنى يقال فيه انه من الوجود العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى فلا نسلم انه يسبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لحادث امكان عينى متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفى المستقبل من الحوادث ما لا ينتهى الذى هو سبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شىء كما اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل فى المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب بعضهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هى غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التى هى حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف ما هى امكانات وهى الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شىء بسبب اضافته الى شىء معدوم فان ما لا ذات له لا يميز به شىء عن شىء وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يصح اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل فى الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان لعدد الغير المتناهى مطلقا كليا وبين ان يحصل فى نفسه ويفصل فى ذهنه اعداد غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر بالبال امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما بكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان الكلام على تقدير التسليم فى الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لامتياز الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشىء على نفسه وتابعية اياها وهو مح الوجه الثانى ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى فى كل من النصفين امكانات غير متناهية هى بعينها الامكانات التى كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية فى تلك الحال او يبقى فى كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالى باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شىء واحد بعينه موجودا فى حالة واحدة فى محلين وهو مح واما الثانى فلان الامكانات اذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله فى حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف فى حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التى كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان فى الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات فى مادة واحدة والحوادث فى كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض فى كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هى نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل فان القسمة فى الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء وبعض منها فى جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهى غير متناهية العدد بالفعل ففى الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التى هى الامكانات فيلزم اما الجزء الذى لا يتجزى وهو مح كما سيجىء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتى بيانه وكيف يصح فى جسم واحد متناهى المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر على ان الكلام يأتى بعينه فى كل واحد من الجسمين امكان قسمته ومما يرد ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود

فى الخارج ان امكان الشىء يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية تلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف اليه فى العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عينى اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجى غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشىء الذى يمكن حصوله فى الخارج فيصف بجواز كونه ولا كونه اما بحسب حاله فى نفسه كما فى الامكان الذاتى او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهيأة له كما فى الامكان الاستعدادى **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللائق بذكرها السلوك اخر من النظر لجلالته ذكرها عن ان يكون واقعا فى اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعانى العقلية الانتزاعية الاشياء اقدامها يتوقف عليه صحة السلوك العلمى وينوط به العبادة العقلية وهو الذى قدر بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسى وطريق علوى **اخاذة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتى رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبى اذ للمهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والنحو الامكانى لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية وينتزع بحسبها المعانى الامكانية ويترتب عليها الاثار المختصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التى يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الاثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاولى وضوء النور الازلى ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها فى نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهى من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم المهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية القابضة عنه فهى مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل المهية منها جميعا فى الوجود فلا شىء غير الواجب بالذات متبرىء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففى كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها فى عالم الامكان لا فى اصول الجواهر والذوات ولا فى فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهى ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلى لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تحصل امكانى الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة فى البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهوم مناف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة فى الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهى التى افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التى هى بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التى هى كثرة بالقوة من غير انتجاسها ثم وحدة الهيولى التى هى بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقائق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود والوجوب وفى العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضى الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات متقررة فى انفسها متجوهرة فى حقايقها فتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعى الشايع فكما ان مفهوم شريك البارى ليس الا نفس مفهوم شريك البارى لا يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية القابضة عليها الا جل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل فى النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اى وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهى ان الوحدة معتبرة فى اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اى كل مركب صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما

طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير
وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى الامتناعين الجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانين
المنفصلين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود
له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان علة عدمه مستندا الى عدم وجوده علة وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كل
وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان
عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم
ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى علة
امر آخر كما ينتهي سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يجيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات ويبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم
الملازمة بينهما وهذا الوهم لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حيث لم يكن
المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما ستحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون
نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود
او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهم ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس
الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان لا
بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب او الوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية
والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب لذاته ليس من قبيل استلزام الممكن للمحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول اولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما
صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه ووفور
رايه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس
الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانما هي القيوم الجواد لتمام القيومية والافاضة وانما بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا النصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا
الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف
وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب جهة الاضافة وشئونه الافاضية
فالحق في هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فهو مركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة
احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان
منشا التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المفتقر اليها
وقد علم ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها

فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته التي هي عبارة عن قصوره عن الكمال الاتم وخصوصيته تعينه المصحوب بشوب الظلمة والعدم مرتبته
وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل محال عدمه كما محال وجوده ازلا وابدا
من تلك الجهة ما شم رائحة شيء منهما بحسب مهيته من حيث هي هي فليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين
الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم
لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم جهة
امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة
المسماة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم هيهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على
اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعني باول شق الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات
المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله
وان اريد به انه على تلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلته اقول نختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول
لوجود العلة وعدمه لعدمها ونقول ايضا ان كان يعني باخس الشقين ان العدم ممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان
الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس بنفسه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم
ليس لا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس لا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود
يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير ليس الموصوف بهما ممكنا بالذات
بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس
الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجوب المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان قلت
فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نحو هذا الجواز في القياس الخلفي حيث
يثبت به استحالة الشيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك ما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الا بسند الا الجواز
كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال
قد مضى مع جوابه والذي ندفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعلم
اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لو وقع فلا وقوع الممكن الذي كلامنا فيه هيهنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار
ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم
دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختفية تحت سطوع نور القيوم نعم فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث
وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم
المحال او الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الذات
والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق ذلك نفس المهية
المفروضة او شيء آخر وراء مهية مستدع له مقتض اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا
سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدي نعم او لاجل علة مقتضية له وقد يبقى للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي
فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية انه لا يلزم من فرض وقوعه
ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبماهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية
للامتناعه كما يقال الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اي وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم
علتها الفياضة لذواتها او لكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر
ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة

المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هيهنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع دفعه فيمتنع فاين ممكن فتبعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحقيث اذ يعوزه شق اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا ان نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه مختل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد تبين ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين بحسب الجانب المخالف السابق واللاحق لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشيا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم يخرج ولا يخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا في الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود تتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المراة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية لكن على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه لانه يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتاله محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المراة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المراة صورته ولا هي بينه وبين المراة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة

فصل في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات من نفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اياها لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين بالقياس الى المهية اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اذ قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع الوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مقتض بحسب اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فالم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا لكن

في نفسها

هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود لم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فتقدم عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التحليل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعين على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية متحد معه اتحادا بالعرض فهي العرض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن اتصافها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه لا ان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء فمن اين مهيته قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شيء ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء مكونا نفسه ومقررا ذاته فانه مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له لسوء تقصير يحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشئة عن الذاتيات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه واما انه يقع الشيء لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان لاحد الطرفين ثم وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به مع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذا محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات في وجوده العلمي اي في وجوده في علم الباري تعالى او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في ان المهية لا وجوب لها الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيدا لوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده فهل عرايك وان تستعين بعد انارة الحق فيكون من كوة الملكوت على قلبك باذن الله ما يلمع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف وتسييه انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اي راجحية الطرف المرجوح بتة بل بنحو الاليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الاخر

على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا تقتضي الا سبب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المتبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض اذ الامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد **اوهام وجزافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات بما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حد الافتقار الى الغير ويسد باب اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاد العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما ذكروا ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمنقولون بهذه الاقاويل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة واكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب ان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقائها وبعض الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليكن في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى ماهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما نرى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زعم واختلاف ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى الماهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقائها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه مما وبالنسبة بالقياس الى ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب الماهية من الآخر فهوية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا اقتبست الى وجودها التجددي ورضها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا ابتة ولا رجحانا وانما يخصص الوجود والعدم بايجاب العلة التامة ولا ايجابها فاذا اقتبست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان سلبها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب البتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي والمسترشد ان يجمع بالاصول المعطاة اياه التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وعدها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات والفقر في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التميز العادين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكادهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من بناهب الجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لنفرته عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم كله غير قابل للتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة

نحوه

نحوه طابعة اليه فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات بعنيان الذات عن الافتقار الى الغير وبجعلان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخر عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب اخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود الا حين الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا عرضنا قولكم لما استوى الطرفان بالنسبة الى الذات في دفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى في القوة والظهور والتفاوت لما يستقيم اذ انطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان حكم الفطرة والحدس كالاقتضاء فيما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية الغريزية واستعداداتها الثانوية الكسبية فالسلائق العقلية في ادراك نظم الحقائق وتاليفها ووزانها وزان السلائق الحسية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات والتخالف كالتخالف فكما ان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال او من الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لجبانة ذاتية وفتت من سوء قابليتها الاصلية وعصبيات جبلية اغرقت ذاته الخبيثة في الغريزة الظالمة الهيولانية والمدينة الفاسقة السفلية **ظلمات وهمية** المتحملون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول فرقا فقالت فرقة ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت ان الله سبحانه خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كل يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة يقول ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل بشيء لانه باي شيء علل فسد وفرقة يقول الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله في خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن اعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجاز فانهم ينفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع رجحان خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فانما لزم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انكر العلة الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لم يجب لم يوجد بل قد يسمى هو وغيره الامور اللاحقة بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وح يصح ان يقال ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعل الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاقتضاء من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر بالبال في توجيه كلامه وهو ان ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع الحقيقي بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا علته الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات فماهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فصح الحمل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظير الجهات التي ضمت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثرة اذ لا ريب لاحد ان الصادر

عن الواجب بالذات على ابهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض
بلا سبب في ان والا لزم اما صدور الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما وبالجملة القدماء لهم
الفاظ رموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما بجهله او غفلة عن مقاصدهم او لغرض حب الرياسة الخلق في هذه الدار
الفانية وطائفة من تاخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق و
ضلوا ضلالا بعيدا ولو يعلموا ان المتبع هو البرهان او الكشف وان الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبائع اللغات
مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها
لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين والحل يكون بالفرق بين اخذ
الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب شرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه
شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الآخر في الوجود
وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما الغير بحاصل حتى
يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل
لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود
الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير
العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة معية
ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع
فتدبر فيه وللجدليين مسلك آخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة
ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه
الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول باطل لان ما يتعلق بالغير يلزمه عدمه من عدم الغير وسلب المهية عن
عن نفسها والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا
يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون
المنفي هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ابدا اذ وجدنا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف
امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية
فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل
الامر الى لا نهاية ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما
نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر
العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته
لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع
تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن
ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب نفس الانسان واردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق
في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان انسانا
من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل
على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا
كما اخترناه الا ان المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يبلغ اليه فطنتنا من عالم المكاشفة
وموعدنا الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بان
مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه بالاتصاف
المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن
ان يوخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق
بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها
آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل في ماذا
بحسب اية حيثية تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما يتشكك فيقال ان ترجح
عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم
علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا
معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب
ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر آخر
وكما ان تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان يبدع
امرا هو اسنى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما
علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان لا يبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض ثم للعقل ان
يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب
المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان
المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان
يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر خارج عن
الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في ظرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك
يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم
المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا الا عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه
في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول بمجرد استتباعا
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها
الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم ههنا
خلاصة اجمالية ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود
ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم
خالية عن ضروريتهما ولا ضروريتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم باحتياجها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر
واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم
الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية
وذلك لان حال الجسم في نفس هيئته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون
الواجب بالذات بحسب ذاته متقدما على جميع الاشياء ولا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وكونها
متاخرا عنها وعن مرتبتها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به **تبصرة تذكرية** قد لوحنا اليك وسنوضح لك

بيانه ان المفهوم الكلي دائما كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هويته ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كان الجسم وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة الماهيات الى علة وجوداتها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وجوب كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذا حاجة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم ويلائم هذا ما وجدته في كلام متأخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير فاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يتم الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يتم المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا لانقلب الحقائق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوم له اذ لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في البقاء كالحاجة في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام المقابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته فالذات الاحدية لا تزال تفيض هياكل الممكنات وتخرجها من ظلمة ليلة العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد مخافة وتيم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق حدوثه باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد اذ الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكر في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها على صورتها على ما حولها من الاجسام المتسخنين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة لها والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم مستعد في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلفت لخراب البدن وتحلله وكذا نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ومحي ان نسبة الايجاد الى المؤلف المركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة و الباري جل مجده ان يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا ولا تأليفا بل تأسيسا واخراجا من العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما الايجاد والاخر شبيه التركيب فلاجل هذا يبطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا للكلمات الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الوجودية ولو جئنا بمثله مددا من ابحر الهيوليات الفلكية تثنية لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت

كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجة الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده الى ان اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد المخصص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول دائما الى ضم شيء آخر ثم آخر مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين لاحد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية باقي استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا فقد فرض ان المفروض مستحيل من غير ان تستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يجب بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو ممتنع وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ انبثاث شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح ان كل ماهية ممكنة وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه بعينه مبدأ لما سواه كما سنبين ان شاء الله العزيز **فصل** في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشئ من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف على الاعتبار التقييدي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت ماهية الممكن في نفسها او بما هي هي بحسبه على طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا او عدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه بل وجواز الاقتران بين النقيضين يلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته تقتضي استحالة العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجوب الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعينا ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذ المراد من الممكن ماهيته ولما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي الماهية بشرط الكون على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع من الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن امكانها لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم الوجود الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين ولا ذات اصلا بخلاف الماهيات فانها حين صدورها ووجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او ارتباطي لا يخرج عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف او خلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم للماهية وقتا ما فان نسبة طرفه الاخر الى الماهية من حيث هي كان

ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف والى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك المهية بل بحسب قيدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما

وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه بما كررنا الا اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في المهية المأخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام الا ان مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا عبر عنه العقل حيث حيث المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك اخر في هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات لا بطلان حين الوجود ومن العدم ولسائر الازال والاباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلا[م] على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحيثة بالوجود يجب لها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود بكونه صادرا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لابد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورته ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع البارئ فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات القتال قال في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيدا لا جزءا وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر وياتي فيه ايضا القسمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه في الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادي اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه في الطرف الاخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني او على الوجه الثالث

يستحيل

يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين في اعتبار الثاني ان يؤخذ مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس تلك الذات المحكي عنها بما ذكرنا تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت ان الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتي يلزم وجوب الذاتي لمقابله على ان ما يتمحل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قررنا وبمجرد نفسه يحمل على الموضوع وصفة هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا يجديهم الا فيما اتسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير مجد وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمجدي منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلي **ذنيل** كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع **فصل** في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يأبى بمجرد ذاته ان يفيض من جود المبدأ الاعلى بلا اشتراط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد بل يكفي لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوة التحصل من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما تاما بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة له بالنظر الى امكانه الذاتي امكان اخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة اخرى حتى ينتهي الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرا امكانا في انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان الفيض عام والوجود تام وان لا يختص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثاني ما يطرأ لبعض المهيات لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تلحق به امكان بمعنى اخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول يغلق باب الافاضة والاجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد ان شاء الله ولعلي في هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات زمانا ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء

تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات بما كانت
متحركات او معشوقات والبارى تعم فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب
كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل
متغاير بين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصورها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي ولحجاب
انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب تباعدها عن ينبوع النور الطامس الغيوبي وبالتفاوت في مراتب
النزول والبعد عن الحق الاول بتضاعف الامكانات وبتضاعفها يتفاوت الوجود كمالا ونقصا واستنارة وانكشافا وقد سبق ان
نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء ما لبس هو في مرتبة ماهيته كما وجب الوجود
مثال الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع على الصورة المحرقة والمادة
المحترقة يجب حصوله فتفطن وتيقن ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب الغنى ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب به
والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام
وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال
بتحقق بعض شرايط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة
في خصوص الطرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو كمال الماهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كانت في اي نحو من الظروف
دهوا وغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة
وامكانا لشيء فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو
ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلي ولان المقوى عليه في الامكان الاستعدادي
هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم وانما التعين ناش
من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان
الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي بفعلية الشيء وتحققه وفي
في نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة الماهية وما بحسب الماهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادي الذي هو
بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد منافاة لما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتي منبع
الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان
فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة
للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه والاته و
اعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبثاث بعض
الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين
بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لماهية الممكن وقيامه بمحل
الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحالها معدة اياها للافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيها اما بالذات
كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف الى
ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان ذو قوعي للشيء قائم لا به
بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من زعم ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث
انتسابها الى الصورة التي ستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا
لها وكذلك صحن الدار صفة الدار واذا اضيف في الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وسيقع في تحقيقه ما هو الحق الفراح في
فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** في بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة
الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع

بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للقهر
فكذلك لا ينال الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل
اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما
يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره
بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بغاية فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك
فاذن قد استبان ان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم
الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد
يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر
محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار وغير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه
ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الامكاني الحدوثي بالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة
علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان التوافي حين
لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البحث والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه
بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة
لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما وقع عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل التبو
به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي او الاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه
لكون المحال قد يستلزم منه محال اخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجوده بما يكون بينهما تعلق سببيا
ومسببيا فان المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كما دبر الانسان وناهق
صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا لا يكون
بينهما الا بمجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم ومنافاة ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال
لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان منشأ الظن والتخمين **فصل**
في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وبعكس
انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة
مثل انا نعلم عدم شريك البارى وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخ اما
ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعم وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لاجل
تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعم شيء نسبته اليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او
المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله تعم ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم
بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم
يقال ان الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور
الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات
كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك البارى وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد
قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق
عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها تصير منشأ الصحة الحكم عليها ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير
منشأ الامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا
يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه

نسبة السواد الى البياض
ولا الماسبة اليه

على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كليا اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا بعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة الذي قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا تمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل البتة فاذن المحال قد يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام اجتماع زيد مثلا ناهقية وبالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال دائما اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يقع لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متضادان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هنا ينحل ما ربما يتشكك احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا اثبتنا الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا فالحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة والا لم يكن الوسط مشتركا كما في هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفا اشكالا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية والحق الدفع والحل ما في الشفا ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام لانه بحسب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين

فرد فلا بد ان يلزمه انه زوج ايضا والا لم يكن يلزمه ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو غير محق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزع منه محمول عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها لانه بين الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد في الانسان والفرس والشجر المختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فالبديهة وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليهم اعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا ترى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لا بحيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او جزءا منها كلا وقد تبين بطلانهما اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجودات المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجود الها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيلزم الدور او التسلسل والجواب بان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرض من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره متفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا لحصول تلك الصفة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فهذا بس

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا وملاحظة معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها
عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غايته الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ويلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل
وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت بخواص الوجود الذهني لكن لا يلاحظ
العقل من حيث ذلك الوجود لا بل يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف
المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية **وهم**
وفهم وما يقال انا انما نتصور المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو نذهل عن وجودها الذهني
لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان
يكون المهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل
الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات
الخاصة ومن هنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان المهيات كلها وجودات
خاصة ويتفاوت ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه
بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود
بما هو وجود وللبعض دون ذلك وصور تلك المهيات في اذهاننا هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع
الاولي الحاصلة فينا على طريق الانعكاس من المبادي العالية او لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم
بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن نور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على
ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته محتجب عن ذلك غاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه
وهو العليم الخبير **تفصيل مقال لتوضيح حال** اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء
بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية
بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود
في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين المعاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب
والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق
ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما
بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى انه حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتساب
الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا
للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا
مهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود
واحتياج الوجود الى المهية لعروضه للمهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى المطلق ضرورة امتناع تحقق
الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض
والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها
كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات لتكون متماثلة
الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات
انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فرق بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما
بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعم جماعة من الآخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس

عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع ذاتي
الذهن ومبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما
يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه
فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير
تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل بدونه والتقوم بدون الوجود محال ولانه لو وجد الوجود
للمهية فلها نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل ولانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها
لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب يكون ذاته
وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر
في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى الفرس
موجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان
قولنا وجود زيد كوجود عمرو بمنزلة قولنا الزيد الزيد الزعر وفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من
من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه الى عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا
منتسبا الى المبدء لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة
وارباب اهل اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات الاولية
لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وتأويله المعقول ذا تأصله قد يختلف بالقياس الى الامور وينسب
هذا المذهب الى اذواق المتألهين من الحكماء وقدماء القدح فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب
الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بل
لاح له اولا على ان كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على المجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذلك
على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما يجيء وهي اقرب في رتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة
لا بد وان تكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل
واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما مهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه
فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للوجود بما هو موجود
ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة
وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن
لمهية اذ لو كان مقارنا للمهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن مهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها
القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود
واجبا بالذات فأجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من
جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة
في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعد وسايط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور
الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري
وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي
ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة
تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة
وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه
قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق واجاب عن الثاني بقوله

المنع والمعارضة اما الاول فلانا لا نم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه
ان لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما
يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان نقول لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب ومقارنته
لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات
وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود
الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم
المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فندفع هنا ايضا **بحث وتحصيل** الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود
المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية وكذا اجزائها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما
يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم
ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاص التي ليس مهية ولا جزء لشيء
منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب تعدد
المجوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المخالفة شدة وضعفا المباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد
عرضي تم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى
الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات
الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف
ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست مهية
كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك
فيها الاخير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو
الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المطلق فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل
وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان وجود الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا يتحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما توهموا
من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه العقلي
دون العيني واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع وما يمتنع عدمه فهو واجب فغلط نشأ
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى
حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم قلنا كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات
الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين
على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه كلي او جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات
لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا تزيد على
حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين
الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم
الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض لا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود
ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا تقوم بنفسه

بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندك كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهريته
ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع واذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات
اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له مهية كلية ليحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات
هي حقايق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول
اليه ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل
ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها
والحق انه نفس المهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا
هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازا شرط في
كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قياما
بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه **نقاوة عرشية**
قد تبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو
واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية
والظهور وانما تلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته
المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر
كالمهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع
المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة
بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب
ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد
والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وثبوت الوجود بتمايز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان
الآخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي
اخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه
قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في
العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كالرحمانية وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا
في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا لا خارجا
وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد
القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وبتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات
فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل نال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر ساري عليه والكل مستهلكة في
احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيجيء برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت
لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته
مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيامة
الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء
هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في
مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم
ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادح في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجيء بيانه ان شاء الله

المنهج الثالث في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يرتبط به وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذهني
والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد
من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان
نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان الممكنات كما علمت ماهية ووجود وستعلم
بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من المذعنين له ان احق الافاظ بجهة ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا
نحو من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل الا الوجود بها وشدة فعليتها بل الفرط نقصانها
وبطونها وغاية ضعفها وكونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا كما لا او نقصا وكلما كان الوجود اقوى
اكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من
الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر معنى واحد ومهية واحدة
يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون والفساد والتغير فعالا لا ثاباتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة
اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكاينا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف
والفقر ويوجد طورا آخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي
يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء
المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها
وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس
من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان جميع
الموجودات حاصلة للباري تعالى حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا انتشاريا
صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته او لا ومناط عالمية الشيء بالشيء
حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها له حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما
فيه وذلك اذا كان الشيء قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه
او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة
والعناصر والمركبات وسائر الخلائق تشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات اخرى والا لتسلسل وذلك لان الباري تعالى خلاق
الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا
له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم
وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ
الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود قاصرة القوام لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط
بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب هن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من
الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح
للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وان كانت المهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الآثار المترتبة عليها بحسب وجودها
في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال
قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر
عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني
ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له
الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدها
حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو

لا يغفل مطلقا بل لابد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة
وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها من صورة
خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص
وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب
لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة
مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرانا في
نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تاييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله
على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود
الذهني والاشكالات الواردة عليه **فصل** في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي
بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدومات الصرف
ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود اذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم
لان العلم كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء فصورة المعدوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا
الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم
عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكات عن الامر
العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي لا يترتب عليها اثرها المقصود
منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد بان هذه الصورة مطابقة للمعدوم
او لا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل
في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا
فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود
يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ للقائل
ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق
فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم
لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك
ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما
له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر وكل مثلث
فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي
في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا يثبت
ان امثال هذه القضايا ليست قضايا خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر
بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما
لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز
ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال
هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل
لانه مما تقرر على مدارك المتاخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسالك
التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية
فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الافضاء على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا احد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود

الافراد فاذا كان الموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه متخصص
جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي متخصص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار
ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي متخصص لا يقبل الاشتراك كذلك الوجود الذهني له تعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك
التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ
الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان الملحوظ على وجه الاشتراك
ليس محققا الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجي تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا
ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد فني انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجي واحدا بالعدد
لان هذه الاحكام انما كانت للتشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال ان التشخص الخارجي مع تشخصه
الخارجي ونعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق
للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع لصورة ذهنية مطابقة للامر العيني يتحد مع الموضوع الذهني
لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشي
الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشي المحكي عنه على وجه يطابقها
الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتباينها التشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا
ينطبق على كل من الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو وذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا يجاز لنا ان ننتزع من اشخاص الانسان المتفرقة
المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا
لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات
متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار
لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة
الحقائق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي
هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الخارج
انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس فهي مع كل من هذه العوارض
غير جامع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فاقها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط
واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة
وتعينات شتى نصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا
حاجة الى القول بوجودها في نحو اخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض حشوية الفلاسفة عن غاية الحيثيات والا
في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي
بما هو كلي طبيعي ومعروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى تمرس بالفلسفة
فضلا عن الحكماء الاكابر وقد نبهوا في كتبهم وغالبهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب
شنع فيها كثيرا على رجل غريب المحاسن كبير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون
ذات واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الانسان
ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان بذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد
موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه ثم انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى
الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد لان المعنى الواحد المشترك الكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من الكليات
قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث
نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومعيته وقد عرض العموم لا لحاقها في موطن يليق لحوق بها به وهو الذهن لا الخارج

وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبار اضافات مختلفة
بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت
خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متخصص لا يقبل
الاشتراك كذلك الموجود الذهني متخصص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة
في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متخصصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان
لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك
ليس في الخارج ولا متخصصا بتخصص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة
في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو
المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل
ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المختصة
به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات
والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها اثارها المختصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك المشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا
وتخيلك الحموضة يوجب لك انفعالا ذا قشعريرة ولو لم يكن لصورة بحيث تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك
وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فعمد بمجرد تدبيرات نفسانية وامور
تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوره وجودا
وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك
اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبائع
غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبائع ذوات اذهان
شاعرة بغايات افاعيلها ونهايات حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة واذا عليهم حيث
ذهبوا الى ان للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله
وبها يستدعي التوصل اليه في فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في افاعيلها
غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اثاث النخل وميلانها الى الصوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب
مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين
الفواكه لسترها عن صنوف الافات واحرازها لب الثمار في الرقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب
هذا المقام ذكرها عسى ان ناتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انعقادية وفكوك اعتقادية
عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهني
والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية
في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول
ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يوقع اليه ادلة الوجود الذهني
يجب ان تكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم
قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف والجواب
عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود
مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا للشي والا لكان فصل الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول
المقسمة للجنس لا يحتاج شي منها الى الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها في
بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا انيا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت مهية

الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شيء من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزئها يلزم الضرورة الازلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الافتقار بمبدعها وفاطرها وكذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازمانها والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكرنا حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا الشيء منها ولا ايضا باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا ايا ان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير اليها بيانها في تحقيق الحل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري في الحمل والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فقد علم مما ذكروا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي اجناس للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها ولما ان القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين قيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور لا جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر وكذا بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك ان شاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وبمحل مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه بكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على الدوام يستحيل وجوده في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المتضايفات الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتشخص والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لعراها بابهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف

الانسان

الانسان ولم يجذب الحديد او وجد مقارنا لجسمية الحديد لم يجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيرها بان حصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن نا قاله بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية ثم لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يجدي لا يدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فيجري ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصوره المعقولات محصلة مكونة باختيارها الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر اخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وان كان بمعنى الاعداد ومن المستبين فساده ولستحالة كيف النفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت فاعلة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا خلف فاحش ذا علة قابلة لها فهو ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغايته ايضا وهو ظ ولا هو صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لجامع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فالوجود الحاصل للمهية حصولا اخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشيء المعري لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك الشيء الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لمهيته ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون وجوده الحالي في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكرنا ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معلومة للنفس موجود بوجود اخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فقد بر ثم ليت شعري اذا كان العلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا والاخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الاخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما لوحناك اليه في صدر المبحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة
عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة
والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك
الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا
في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها
الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية
على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة
بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقى
كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده
ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود ووهن المعقولية
اعم من ان يكون ناشيا من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون
قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات
فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخسته في نفسه واما من جهة كماله وجلاله
وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محالة يكون تعلقها ضعيفا لاتحاد العقل
والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس
كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه
وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبريائه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات
الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها
من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول
وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا
لانهما من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم
لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سنحقق في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه مهية
كلية تبقى لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية
والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة لها
مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي
الوجودات الحسية والعقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة
مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في
النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنافها النوعية وحصول
المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي في نوع ما يتراءى من الامثلة في الاشياء
الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض
فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك
ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم
كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين مواقاتها الموجودات الخارجية لاجل صفائها وتجردها عن المواد
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة

بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين
الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية
الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين الى ما قررناه على ان لها نحوا
من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد بما في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد
نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راي افلاطن ومن سبقه واما في
الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة

تحقيق وتفصيل اعلم ان حمل شيء على شيء
واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول
وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده
كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال
له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ
نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا
لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع
واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود
ضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة
بس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا
العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث
يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سألت عنا ان الجوهر
سه في طبايع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان
الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا
قة كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمنع فرض صدقه على كثيرين نفسه
ان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر
في المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث
وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص
وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان
نوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة
يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة
الشيء ليست الا المهية النوعية لو قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة
ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما
ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود
وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات
الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للموجود
لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من
حيث انه موجود ذهني قائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء الذاتية بل هو معنى بسيط مجرد بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار
الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من

الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن معنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم قبول الانقسام بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه واذ لم الوجود الذهني بعد تمامه لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتي او ذاته فكما ان مفهوم الكم باعتباره لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما لذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبارات وهو ما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم ياتوا بشيء يسمن ولا يغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فيجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الراس وكذا اذا نتصور زيدا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس عدد كون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح الذي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كلا منهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجزئية في القوة الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راى شيخ الاشراقي تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الافعال والآثار في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما ثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنة بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنة كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدنا مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على هذا الوجه الذي شاهدناه اولا من المقدار والشكل والوضع به يتصف عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر فقد ذهب افلاطن والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردي في حكمة الاشراق لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما وانت بينها كما ظن لانه بطل

كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السالكين من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية **نقل عرشي** اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تحرير وتقرير الا انا نخالفه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومأنا اليه في صقع من النفس بمجرد تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وذلك لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرئية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الاحول من الصور وثانية الصوت الذي يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم الفرسي لبعض العرفاء همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اينچنين صداى دراز الاشكال الثالث انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي نعقله فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردا عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر في كون شيء كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان اتحد مآلهما او تكثر نكتة ان الانسانية التي في الذهن يشارك الانسان

من الرجوع الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في انحاء هذا المثال فليحمل المسترشد اعمال روية في تلك التحقيقات لتنحل منه الايرادات بنظاير هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب بان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي بالصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالتضاد انما هو بين الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات بعينها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمانية بجعلها بحالة مخصوصة ويوثر فيها لما يكون للحواس مثلا الحرارة نفسها تفرق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بها يكون اجزاؤه على سمت واحد وغير ذلك من الانحاء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بها من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه الحالات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وغيرها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب من ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا نحو الوجود الاصيل والخارجي له فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة الى تعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هويته والوجود ظلي لا متاصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متاصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا اسم الظرف فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب الفرض الا انا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع نتصور اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد متشخص من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك البارئ تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك البارئ تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للبارئ تعالى والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارئ والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على انه ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان الذات الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم بنوعيه عليه من حيث كونه فردا المفهوم ممكن وموجود وامتناعه بنوعيه اليه من حيث كونه ما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا للطبيعة مستقبلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه

في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحال في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها ان يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهم الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية القيد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المفاهيم لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاؤها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره في موضع لائق ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقض ورد لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بالمولعين عليها والمعتمدين بها الشكوك ويلعن اللاحق منهم فيها السابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا الحجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعدادا لافلاك بناء على ترصد شخص او شخصين كابرخس او شخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال الفحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطا كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا مميزا الا ان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري وبيان اللزوم انه يلزم على النقد المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في ذهننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة الغريبات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو راي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشيء الانفعال والتاثر عنه دون مجرد القيام فان المبادئ الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو تمام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نسلم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الانضمام يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا

عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن
عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يودى اليه البرهان انه بازائه وهو الحى القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل فى ذهن من الاذهان
فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهى وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على
الماخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او فى الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد
فرض وتم فرضه فى نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية
مشروطة فى المعنى **فصل** فى زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة فى الوجود
الذهنى وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود فى الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها
وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد فى هنا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجرى
عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة فى الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع
بين الدليلين هو ان يقال الحاصل فى الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما للمعنى
بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهنى لدلت على ان للمعلومات بانفسها
وجودا فى الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه
سماه زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجرى عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال
لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا
للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان ماهية الشىء متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات
اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن ماهية من الماهيات
فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهية اما هذه الماهية فيصير هذه الماهية موجودة ثم يصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان
او ماهية اخرى وهو افحش مثل ان يوجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يصير شئ ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبى لا زمانى
وارتفاع النقيضين فى المرتبة جائز كما تبين مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شئ معين فصار
انسانا حتى يتاتى الترديد بان هذا الشئ اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو وجود
اولى بالحصول من حيث هو ماهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا
بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج
ثم تصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية الماهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود
لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود الذهنى والخارجى مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجى موجودا
فى الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد شئ فى الخارج كانت له ماهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد فى الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهنى باق
على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن بل امر
آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة
فى الذهن وفى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث اذا وجد فى الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية فى الخارج كانت عين المعلوم
الخارجى فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها فى الذهن وجودها فيه وان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد
فى الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفى الذهن ليحكم عليه
ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهنى بل بحسب نفس الامر فيجب انه يوجد فى الذهن امر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول
وان انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من
الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اى الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلى كيفا وبحسب الوجود الخارجى
من مقولة المعلوم كما فى ردوا الامر فى الهيولى المبهمة فى ذاتها حق الابهام وتصير بانضمام الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر

انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر فى صفته كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعى مادة مشتركة موجودة
بينهما نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة فى تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة
الدوانى بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والموضوع من صفة
الى اخرى وليس لكل امر يوجد فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التى
هى عنده كيف الى الامر الخارجى الذى هو جوهر مثلا وليت شعرى ما هذا الامر الواحد الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان ماهية واذا
وجد فى الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز
الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب
يكون الحاصل فى الذهن مغايرا بالماهية للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول الماهية فى الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال الحصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو
مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هذا شئ واحد يكون تارة
ذلك الامر واخرى امرا آخر والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يجوز ان يقول وجود الامر الخارجى فى الذهن لا يمكن
الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الامر الخارجى بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود
هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجى لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا
قائما بالنفس بل يقول ان الكيف النفسانى القائم بالنفس موجود فى الخارج كسائر الكيفيات فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا
يصدق انه لو وجد فى الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
اى قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفسانى القائم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون
جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر
والكم وغيرهما الى الكيف فى الذهن ان لكل من الحقايق المعينة ربطا خاصا بصورة ذهنية به يقال انها صورته الذهنية ويجد العقل
بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت فى الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شئ آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد
آ مثلا فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كانت عين ب ادق لو وجد آ فى الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفسانى
فى الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه
كيفية نفسانية فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهنى والحقيقة الخارجية
مشروطة بالوجود الخارجى وبالجملة وجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب
فليتامل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما اقام البرهان على ان للحقايق
العينية ذاتيات بها يصدق آثارها الذاتية التى هى مبادى تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة فى مفهوم
الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقايق فى الذهن كانت صورا
علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقايق بوجه ما وصارت لها حقايق عرضية من الكيفيات النفسانية فعلم ان
لحقايق الكلية من حيث هى مثالها مثال الهيولى التى اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها
حقايق متحصلة بها تدخل من حيث هى تحت مقولة من المقولات بل هى مبهمة غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها ماهية بالقياس
الى احد الوجودين فالحقيقة الماثية اذا لوحظت من حيث وجودها العينى الاصيل كانت جسما نباتيا لا رطبا نقيلا واذا وجدت
فى الذهن وقام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهى بنفسها لا يتحصل بشئ منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين
بالنظر الى حقيقتها المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا
يظهر صحته ايضا لان الشئ لا ينفك عن ذاتياته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتى وايضا على هذا التقدير لا يكون الشئ

واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذية كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادى العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا اذا وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها واحوالها الخارجية وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبني على اصول صحيحة كشفية ومبادي قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذائعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون **فصل** في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما ارتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا او وجودا فان في الخارج ملمو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر والذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق وكذلك الموجود في الذهن فان من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم جنسا بعيدا كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا الا تحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة انما علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وحدث في الذهن يجب ان يكون

من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا او وجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه ذات ابيض من مقولة المضاف وقد ذهب لتلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرنا الا تشويش الافهام ووساوس الاوهام **المرحلة الثانية** في تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم **فصل** في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط وربما يتشكك بانه اذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فيحل عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا بالحقيقة المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان محمولا او رابطا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه او لغيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون آ ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف آ ب اي الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي ممتنع لثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير لا نهاية باثبات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما بالحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف حال آ و ب بل على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ثابتا الآن لامنسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه في حكمنا بان آ ب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ من كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له ثبوت ويربط آخر ويخرج يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول لعن دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل ههنا ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه ببصيرة احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذه الالتفاتات واللحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع بانقطاعها السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه ليس لعنوا بذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل بما يجب الواقع مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده انشاء الله ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى نعم فرق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود الساقل مطلقا هو وجوده للعالي المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرا ماديتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى ولا يسع لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الامد الاقصى من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا بالتاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق تعالى واما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مرتقب القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارئ بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنا وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين

اوادان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على انه الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق يعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى لبث معانيها في القوة والمتانة من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية او لم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطي موضع الآخر فان الاسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا انما لا يابى ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم وقوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس هيئتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب هيئتها الماخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره

فصل في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم المهيات والنسب الاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيد الا لاشتراط في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي اذ قد تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى هذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على مهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده

تبصرة ان من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا في نفي وقوع المهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه القائلون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص كما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون القضايا الا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا اصناف حقيقية وذهنية صرفة

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي ان رهطا من القوم جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه ومحل انظارها كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص هو الوجود ليس للآخر منهما فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليه آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا لم يكن موجودا به ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك الحكم باتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه باتصاف الاشياء بالاضافات والاعدام والقوى لما دريت من ان لها من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها او بازاء مرتبة وجودها سلب يدفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في ابانه ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر

تنبيه ولعلك على هذا من فضل ذكائك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص ومحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يوهم القاصرون عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويحبط بالاذى عن طريق السالك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما ابعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض التي ينتهي نحو وجودها في الذهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك

الى عرض آخر كيفى او اينى او كمى او وضعى على سبيل التجزى والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينى فاذا
ثبت الحركة وجود فى الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود
وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة **فصل** فى ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم
الوجود المعقول الذى من اجلى البديهيات الاولية مصداقا فى الخارج وحقيقة وذاتا فى الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع
لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اى نفس الوجود
او وقوع شئ آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى التصور
فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا الان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات
ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى ولا يكون مبتغاها ومقصودها ذهنيا ومعقولا ثانويا
وهذا فى غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان
وجود كل شئ هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للمهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود
فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التى هى عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه فى شئ من الاشياء او
فقده وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدمى اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام فى ذات ما او فى صفة من صفاتها الكمالية الوجودية
فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة
ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر
محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا
قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات
الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهى اقصى مرتبة النزول وهى الهيولى
الاولى التى حظها من الوجود عريها فى ذاتها عن الوجود وفعليتها هى كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها
قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والآلام على
انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التى هى طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية الذاتية
ايضا ما دامت هى غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم
الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا
يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية
لانه يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال للذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى
غير مقضى البتة والشر الغير الحقيقى مقضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقى ومقضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم
المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم **فصل**
فى ان الوجود لا ضد له ولا مثل له لان تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتى فى مباحث التقابل
والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف
وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات المقابلة للوجود كما ان لا طبيعة اعم من
الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها
بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان
والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق
امثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما
وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات
جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك

فى ذلك

فى ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل
او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشئ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه
للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو لزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق فى وجود او وهم بما هو كذلك لا بما
هو احد المفهومات ولم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عروض الشئ لضده غير ظاهر الفساد **تتمة** فطبيعة الوجود بحسب
مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة
الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها
فى الوجود الخارجى الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا
للعدم فليس باعتبار كونه منافيا مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا يابى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر
المعانى العقلية والمفهومات الكلية فى امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم
بعقد غير بتى وطبيعة العدم او المعدوم بما هى معروضة لمفهومها مما لا خبرية فيها اصلا وليس هى شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات
بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا فى الذهن هذا فى العدم
المطلق وكذا الحال فى العدميات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى
لحصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه لوحظ نحوا من الوجود ولهذا احكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق
الوجود للشئ المتحقق باى نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان
لا باعتبار التقابل كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعرى عن الوجود مطلقا اذ قد انسلخ عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاخ بذاته نحو انتساب وهذا التعرى فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلى فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات
والمعانى حتى على مفهوم اللاشئ والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى سلوب واعدام وقد
ذكرنا اختلاف حمل الشئ على الشئ بالذاتى الاولى والعرضى الصناعى وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففى هذه المواضع
نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن وجميع الممتنعات وله ان
يعتبر المجهول المطلق ومفهومى النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار فى المجهول المطلق ونفى الاجتماع فى النقيضين
وعدم الاستقلال فى المفهومية فى الحرف لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص
العدم المطلق وشريك البارى اذ كل ما يتقرر فى عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعانى الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع
ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولى فقط فلم يحمل على شئ منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك البارى مثلا بالحمل
الشايع العرفى لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشئ من الطبايع الثابتة فى عقل او خارج بل العقل بتعمله الذى له ان يقدر ويفرض ان
شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لا لاجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا
بها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب
قضية حملية غير بتية فى قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه
صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرده
تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله
فى الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها الكلية عينية العلم وغيره من الصفات
القدسية غير متوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط فى عقل او
وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا فى هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشئ منسلخا عن جميع انحاء
المعلومية ففى هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار

عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلوميته هذا الشئ فكان مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشئ عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشئ وتصوره وان كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشئ فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال دفع الشعوب الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شئ قسيما للشئ باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود وقسم من حيث انه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل في ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز ويحصل الامتياز من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها المعدومة متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة للمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكما ان المعدوم في ظرفه ليس بشئ فيه فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الآخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الآخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شئ اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية وما يجوزه من التسلسل في العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللاتقفي وعدم التناهي فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا اشبه بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية كما ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شئ هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشئ اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شئ بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشئ الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم

فصل في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانساني من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير لذواتها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشئ ما انما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاحكام والاخبار به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية ونحوهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اوما نا اليه والمحكي عنه بما هو ما يطابقه اعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول

فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر لنفي احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المفرق في مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه الاشارة في الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به

فصل في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اي شئ كان يكون نوعا من العدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متضادان اذ النوعية توجب الحمل والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما هو صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف لكن النوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يمتنع اجتماعهما في الذهن وما ذكرناه الليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور في ارقام اهل التدقيق من الاخرين

فصل في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشئ نفس هويته فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لتخصص بعينه فهذا ما دام العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية بعينها اي الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها من الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك ولا هو مستتبع الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شئ واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشئ ليس الا بطلان صرف للذات وليسية محضة لها وليس في الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات تخصص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشئ كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده وانبساطه سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف الذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزماني عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية تتخيل ان العدم يطرء على شئ ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويمحق هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا تتعدد لكل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل في مقامه وهكذا لو تفطن بان طريان العدم على الشئ الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشئ يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شئ نحوا خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللايقة به الغير المتعدية عنها الى غيرها فاذا امتحال ان يكون لكل شئ الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الاول تعالى

فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويدفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في صقاع المفروض له واما
ما يقال من ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانحاء تجليات الحق الاول
وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس مهية كل من الطبائع الامكانية والمفهومات
العقلية لا تابى بمفهومها ومعناها عن لحوق شيء اليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم
قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا تابى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة
الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وابقائه للحقائق الى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد
فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام
على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان **وههنا** استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ودونها
في زبرهم يناسب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي
عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاولى منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان
وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وقد يمنع ذلك بحسب تحقيق فان معناه عند
التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى وقتين لا ينافي اتحاده بالتشخص وانت تعلم سخافة هذا
الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشيء بعينه هويته التشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء
فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فينحل
في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل
الزمان بين الشيء ونفسه بل بين متاه الاول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثاني لو جاز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم تشخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم باطل لافضائه الى
كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتقابلين ورفع لكونه معادا لانه
الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا
والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص
ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان
فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع
وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج التشخص عن حد ما منها
شيء من تلك العوارض لكان هذا كالعرض التشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المتشخصة
لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود و
كلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية التشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا
المعنى يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عد من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نم ان ما يوجد
في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل
لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن له المعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا
في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل **دفع تحصيلي** لا يحتجبن عن فطانتك
ان السبق والابتداء واللحوق والانتهائية من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يجيء وقته وبالجملة وقوع كل جزء
من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي لامس كما ان التاخر عنه جوهري لغد
وكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس

ايضا

ايضا لانه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه في نفس الزمان المبتدا كونه مبتدا عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته
فيكون مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدا بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدا لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاشكال
وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
في المهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم
ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن
التخالف في العوارض التشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز
الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتدا واما عن الثاني فبان فرض مثلين
من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال
الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب دفعه
اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات فما ينكشف انه
لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن
المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق
فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها مناط الامتياز
بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالانتساب
الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام
الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها التشخصية بحسب الوجود
الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة التشخصية غير متصور مع تبدل الظروف
والاوعية انما ذلك شان ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود
في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد المهية
المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت
شيء من اجزاء علتها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام
الى آخر اجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله بطلان
اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف لو لم يكن الاستعداد والعلة بتمامهما بعينهما لم يكن
المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية
لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما يستقر في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها
حتى يكون في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهانة** القائلون بجواز اعادة المعدومات
جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني
الناطق بوقوعه السنة الشرائع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان
اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والادلة الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين
اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية
وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتنويرها لئلا يتدنس بالاخلاق الردية ولم تصدأ بما
يورده الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم يتعوج بالآراء الفاسدة فانجاح بها الى صور الحقائق الايمانية ويشاهد الامور
الغائبة عن حواسها لعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية

اوا عوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقايق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله
ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله
وانزال كتبه وكيفية النشاة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن
ذا ورم واذا جاء حين ان يبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قبورها في الاقليمين تبين لك
كيفية الحشر الجسماني وارجاع النفوس كلا الى الاجساد باذن ولي الابداع والانشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة و
نطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان
المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كا
لاصوات والادوار لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد
ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية شحنوا بها وبامثالها كتبهم
والدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في العصبية والقباحة من هذا القبيل كعقد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله
وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك
الرحى والطفرة الى غيرها من الموهمات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة
الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا الحكماء والربانيين هذه الطائفة الجاهلة
الخاصمة الذين يخوضون في المعقولات ولا يعرفون المحسوسات ويتعاملون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الموهمة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها
حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث
انكروها وجحدوها وابوا ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله ثم عبارة انهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة
يوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونه باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن يمحى اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه
العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا لما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا
اسلم ولا مجوسيا امن بل نراهم يزدادون انهم اذا نظروا الى آراء المجادلة اعلى واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من
غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى
الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب
الذات فحكم بان الاصل فيما لم يتبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المشئوم ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن
الخبيث الذي نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال لهم ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون
اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد تسليمه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى لا يعدل عنه
الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
مهية الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده
ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** في ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة
كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة في السوالب سوى النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان القضية مدلول السالبة ومفادها ليس الا
رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا
لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية

كذلك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور
عا بينها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراط ما يعتبر في السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدقه او امتناعه او امكانه وهي في الموجبات
الحمليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة الجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان الشخص
وفساد المهية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع
في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء هو الانتفاء او ليس شيء شيئا الا ان هناك شيئا هو الانتفاء او لشيء هو الانتفاء فليس
شيء يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوائل بالعنصر وحال الموضوع في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق
دوام الوجود ودوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبين في هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ
العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العنصر
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة من
انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يراد سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بل يجب ان يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده ليكون القضية من سوالب الحمليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له
حتى يصير من الحمليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الحمليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة
عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد
انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين عن علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبر في خلاصها
لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
في اوائل الكتاب **تتمة تحقيقية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او يرفع عنه وبه
معنى على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب كل جزء جزء
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر في الحكمة العامية بل على طريق الحكمة النقية المحضة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان
الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب
التاييد العلمي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان **فصل** في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة فقد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

كما زعمه بعض على ما ذكره في الحمليات المركبة ... حال المحمول في نسبته الى الموضوع

فى النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما فى الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اى ظرف
وجود الموضوع فيه لان ثبوت شئ لشئ فى اى موطن كان يتفرع على ثبوته فى نفسه اللهم الا اذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم
فى الخارج او شريك البارى ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور فى الذهن ليس فى الخارج واذا
كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب
بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية ثم قولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول
ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة قد يكون معدوما فى الخارج
كقولنا شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل فى وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان
يعتبر هذا الاعتبار فى السلب ويؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر ولهذا يجوز ان يقال
المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشئ ولا له من هذه الحيثية شئ بل من حيث له وجود وتحقق فى ظرف ما وايضا يجوز نفى كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شئ ما يغايره عليه من تلك الحيثية
اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا لوجود الموضوع كما انه يستدعيه
من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قد منا ويراد با
لعموم على ما سيجئ ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون
الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع موجبة المعدولة او السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت الافراد
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور
لا يوجب بطلان التناقض ونفى الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر تناولا
تذكرة فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع تساويهما الا فى الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة
فى المبادى العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود لا ذلك اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفى او اثبات والشبهة به عليه مندفعة بما
ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشئ قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالاخر على ان الفرق لا يجرى الا فى التخصيصات والطبيعيات
لا اشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابى هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلى والا كانت
طبيعية او كلية او كله وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بجيم ذهنا او عينا دائما او غير دائم محيثا بدا او لا فهو ب **اعضالات
وانحلالات** ومن الشكوك الواقعة فى هذا الموضع التى ربما زلت السائر الى الله تعالى فى سيره ويعوقه عن السلوك اليه
ان السالبة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شئ
ما بحسب الواقع كاللاشئ واللامعلوم واللاممكن العام وسائر نقائض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب
نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض
وكذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس باللامتحيز لانتفائه فى نفسه وتتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية
والاخصية فى نقيضى الاعم والاخص وبطل الحكم بتساوى نقيضى المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرها
مما فى القاعدة بنقايض المعانى الشاملة وقد اجابوا عنه فى المشهور بان اخذوا الربط فى السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبات
السالبة المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب فى عدم الاستدعاء وخصصوا الاحكام بما عدا نقائض
الطبايع العامية جميع هذه الاراء من مجازفات المتاخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم والعرفان
وسبيل الحكمة فى دفع العقدة ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة فى باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست
بحسب الشمول الافرادى بل بحسب التناول الاعتبارى اى لا بمعنى انها بحيث يكون لاحدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب
عنه الاخر بل بمعنى ان احدهما تصدق على شئ باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم

ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المفرز المنفصل فى موضعه ففى مطلق
العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه فى السوالب هو ما يقابله وبذلك ينحسم مادة الشبهة فى
تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيهما انما هو كون عنوان الموضوع
بحيث لو تحقق شئ وصدق عليه تحقق فيه وصدق عليه المحمول دائما يلزم الوجود الخارجى او الذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول
للموضوع فى العين او فى العقل على البت وليس هكذا والعموم بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد مادة
وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساوات كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس فى ذلك لزوم الاجتماع فى مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا
شبهة لرجل منطقى ان الامر فى تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلى الذى يجرى عليه هذه الاحكام ليس مفهوما مما يحتاج الى
وجود فرد له فى العين او فى النفس وكذا الحال مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلى اخر فى عدم توقفها الى وجود موضوعات
الاحكام فى شئ من الاوعية والمواطن ومنها النقض بصدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وبصدق
ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب
ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى
للمقدمة الثانية ينتج كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كلما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار
صغرى للاولى ينتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسى بان الممكن العام ينقسم الى قسمين
هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول
من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط
مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى
وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن
خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين
لا الممكن الخاص الذى هو داخل فى احدهما فاعيد القول فى السؤال بان الخارج عن النقيضين الذى يعبر عنه بليس ليس بشئ اصلا فلا يمكن
ان يحمل عليه شئ حتى يكون اخص من شئ فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب بشئ بان ما ليس بممكن خاص يصدق
مع الذى ليس بشئ اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل فى طرفى النقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا
وبعض سادة اعاظم الحكماء فصل الكلام فى هذا المقام قائلا بان الامكان العام ما هو بلازم سلب ضرورة عدم الشئ فان سلب
الضرورة عن الجانب المخالف فى الجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعنى النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات
الموضوع اعنى انتفائه فى نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هى امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس
يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود والعدم فالمخالف فى الواجب هو العدم وفى الممتنع هو الوجود والممكن
يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين
فيقال اما ان يعتبر فى كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع
وضرورى الطرفين فلا يصح ح ان ما هو ضرورى الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر فى كل منهما
ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار ضرورة الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع
من طرفيه اذ ضرورى الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث هى هى الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية
الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية
فى نفس الامر من الاعتبارات العقلية **فصل** فى ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال
الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبة وذلك مما لا ينافى كونه واجب الوجود بالذات

كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يأبى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود او لا ترى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي والتعلقي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارقي على المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب المهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدم او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية مقدارية زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه وكذا العدم الدهري في الوجود المحفوظ في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه ويختلف عن موضوع بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوصفية يمتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار انه من الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني فلان واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعه بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو موجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتباري جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين متحقق لان حيثية وجوب الوجود هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب صرافة وجودها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان متنافيتان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي يفيد فيما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب سنخ وجودها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات وللممتنع بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار الملحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون منعدما بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليها في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او المتاخر للشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه دائما ازلا وابدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب

الذاتي

الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا ونحو طبيعته كلية من الطبايع العامة المتواطئة وان كان يتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات بقاء حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدريج في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها ماهية متحصلة الا ان الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يحصل لها انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون مهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فهاتان المهيتان ما دمنا اخذناهما على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل ربما في الاتصاف بهذه الامور انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم يكونا ماخوذين على هذا الوجه فقد انسلخا عن ذاتيهما وصار كل واحد منهما شيئا آخر له حكم آخر سيدلك استيثاق النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع **فصل** في ان الموقوف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما الموقوف عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالة بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل واقول مثال ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول لمجرد بعديه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما ان تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه واذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصافه بذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصافه بذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان الموقوف على المستحيل بالذات من حيث انه موقوف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم في مستانف القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال انما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية احدهما لا محالة اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد ان يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير

بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه
وهم وازاحة ولك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث
يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجود
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان
اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان في نفس الامر حاصلا كان عدمه وانتفاؤها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض
الشيء كان الشيء محققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعد
فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها
وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة
ما يسوق الى هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما او مأوه تلك
المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او دفعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة
الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي تستلزم
نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل
يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع
المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة
اليه ثم يبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي و
العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **تسجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان
بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل
ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم
واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن
يستحيل ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه
بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد برغ ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي
يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن باي منهما
وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تع ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط
ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان
الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه
من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تع كان يقرب في ذلك
الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما وملخص القول

الذي

انه من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية
الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام
المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث
الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما تعجز ايضا الحفافيش عن
ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصاناتها كما تعجز البصر عن ادراك
المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد
والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون
من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور **فصل** في انحفاء حقائق الاشياء
اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان
تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فلا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان نعرف ان النفس
شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف
في مهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقائق الاشياء
لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق
مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية
الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمها القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري
الحكم عليه الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى
شيء آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق
باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا في لوازم المهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هو ماهياتها
ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل مهية الشيء المستتبع للوازمه العينية هو وجوده
العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام
الرازي في المباحث المشرقية ان الحقائق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان
كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولم يمكن ايضا ان تكون معقولة
ايضا بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها
غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان تعقل يوجب القول
بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ للقائل ان يقول
من عرف ان المهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء
المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة
ولو بالرسم وايضا الاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما
يعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم
سواء كانت بسائط او مركبات فانما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة
بحقائقها ويجب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر
من القائل بعدم كون البسائط غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود
الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما لا وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف
مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي هو ما وغير ذلك
فاما ان يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجه فعلى الاول عقل كنه

الذي لم فيه ...

ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل
الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او ينتهي ويلزم ان لا يعقل شيئا اصلا واللازم باطل وكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم
البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم
الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات
بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول
المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك
ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية
وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا
نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازمه
لو الفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في مهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم
ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم
توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسبها الى اشياء عرفناها او من عارض لها
او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا
خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول
تأويل كلامه ما اومأنا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها
باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية
نحو انها لا نعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهي وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى
جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء
ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاجناس
والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك
بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما
اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل في اقسام الممكن

الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن
الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن
في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل اما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة
بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج
الى مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال
ان يخص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يخص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل
ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض
الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات
بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية في المهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها وتهيؤا
فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص
بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس
كامكان العقل الاول اذ وجوده يتوقف على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل
الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا في ساير المبدعات وسيأتيك ما في هذا
المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل المهية حتى تصير

مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو كونها بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من عدمه
محال والآخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما سنعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد
ان تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث
سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر يتجدد بالذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك
الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك فصل

في تحرير محل النزاع وتحديد تحرير الخلاف في الجعل وحكاية الاقوال ان ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلقا بذاته مقدس
عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين
مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس الثلاثية او الصيرورة او الاتصاف
او اتصاف الاتصاف وشبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور
بين طرفيها على ابهام آلة الملحوظية بها وآلة الملحوظية لاحدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق
الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات
ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام مستغنية عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها
بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان المبين نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك
لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي طرفين هما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما
في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص
تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان
والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لست اقول حصول نفس الشيء او نفس مقوماته
مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الوجود
المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور
الى ان الاثر الاول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتاخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر
الاول هو مهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت طائفة
اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات هو نفس المهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية المهية
بلا افاضة من الجاعل لا الوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا هو
نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كمهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل
تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها من جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس
الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية
لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات و
لوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها
ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالا جعل لثابت للذات
وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني
فالجاعل يجعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط
كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان
كون الانسان انسانا او حيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما ارادوا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا
بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا

الحال على فاعلية مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتيا تها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستند عمى استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم اذ لم يوجد في كلام الاوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالموقوف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان الموقوف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الضرورة والعيان فظهر ان الموقوف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان الموقوف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان متزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدري يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر ثم ان وجود كل مهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك المهية لا بسبب زائد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف السر فالوجود بما هو وجود وان لم ينضف اليه شيء غيره يكون علة او يكون معلولا او يكون شرطا او يكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغني والفقر والتقدم والتاخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فانا القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلة للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود

ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمناك مرارا **فصل** في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وعلى هذا الاشاكلة المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول في الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الادق من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اي بسبب حيثيته وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان وليس السبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار يختص الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد انه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد ربقة الامكان وهو باطل فاذا هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بالجعل البسيط بتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها بتركابها وفي هذا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناها الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها حقائق والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية والفرق بين الفصيلتين مما اوضحنا اليه آنفا وسيتضح ذلك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري لا غير لا نم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط وجود الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدوره وحيثية عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجد الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بالذات

الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا
نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان لم يكن
عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق
حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية تلك الحيثية
فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راى المشائين على المعنى السالف ذكره والعجب من المحقق الدوانى مع شدة تورطه
في كون المهية من حيث هى اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هوية البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم
قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء بها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته
بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء انتزاع المحمول
في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب فانه بذاته كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو المنقول
عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة
من المتالهين والاول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقى وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة بمعنى الهيئة التركيبية
فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق اخر في فسخ هذا الراى لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذى الذاتي اى التقدم بالمهية كما هم معترفون به فلزم
ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن
غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هى هى بانها ليست الا هى فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبائع الكلية
في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما
ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم
كيف والممكن ما لم يوجد لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كان في طريقة هؤلاء
القوم المهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه
الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية او صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هى هى ولا يلزم
الانفكاك المذكور طريق اخر المهيات الممكنة والطبائع الكلية لا تخصصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اى معروضا للمفهوم الكلى
في العقل فتخصصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس
الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل
نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هى مع حيثية
التعين او الوجود او ما شئت فسمه لاني تخصصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ماخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن بلا ملاحظة من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الفاعل وغيره هو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه
اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع الا بتغيير ما عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقى عين الوجود على ما كان عليه في حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا او لو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا
بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق اخر
القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر

والمتا

والمتاثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات
ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا تامل ***تذنيب عرشي*** ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على راى
الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس
ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب
على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التى بعينها من مراتب الانوار والاضواء وان يؤول احتجاجاته
على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج للمهية تماما لا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكن يشكل هذا
في باب الانوار العرضية التى هى وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف
وغاية كماله النور الغنى الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء اخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول عرضه المباحثة
مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا
يرد عليه ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات
والطبائع الكلية من لزوم كون المهيات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان حقائقها
شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك
المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن
تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما الا في الواقع ولا في التصور وليست هى كا
لمهيات التى يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود
وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزائها التى هى ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت
مرتبطة بغيرها بحسب ما هياتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها الى جاعلها ولذلك
لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها انها تساوى نسبتي الوجود والعدم
او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات النورية الوجودية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر
عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن نحو جوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية
فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا
صرفا كما في اصطلاح الملويات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي
الذى لا اشد منه والنور الغنى الذى لا فقر له اذ الوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا
بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض
رسائلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من
كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون
امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر
ان المهيات والحقائق على ضربين مهية هى عين الانية وهى لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زائد على ذاتها
بل هى عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هى غير الانية
فهى مما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني
فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقية ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام وتامل
كامل في اقوالهم مع نظرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم الصفات ومن الغرائب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية
في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالعوائق مناقضة هذا الراى مع
حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا او التزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلا
من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك

وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه ريب الشكوك ان شاء الله تعالى **حكمة عرشية** فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة بنحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا مهية تقتضى لذاتها تعلقاً بمهية من المهيات من دون الافتقار الى تخلل جعل بين المهية وبينه او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق اعني متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجوداً والاتصاف باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثراً للجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس تلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فينتقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولاً وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون المهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولاً وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثراً للفاعل لكونه اعتبارياً محضاً قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهية وكل مهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلاً الانسان له سبب في تحققه وتقويمه انساناً واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركباً حتى يصح ان يكون معلولاً وايضاً لان الوجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلث لا محالة فكذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في المهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلاً لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته متقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصوره ذلك بدونه واعلم ان مراده من المهية المركبة المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة **شك ودفع** ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولاً لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلاً سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطاً لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بديهة الحس والعيان وانت تعلم ان

الاصول التي سبقت منا لا نفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فنذكر **تنبيه** لعلك يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف اقاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راساً وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالاً ونقصاً وشدة وضعفاً وسبقاً ولحوقاً لان الباري تعالى ابدعهما مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين بهما عيناً ووجوداً فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلاً ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسيأتيك زيادة بصيرة **توضيح فيه تلويح** المعلول يجب ان يكون مناسباً للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجودات الاشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثيراً لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجلٍّ ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا احتجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجلٍّ لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان بجوهره يتمثل تجليه كجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك يتبين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمس انما يحدد السكين بان تضع في جوانب حدته مثال ما ماسته وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه ويباعده اذ لو كان بكله من نحو ما يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه فكان نوراً محضاً ولو كان بكله من نحو ما يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً الان نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية تسمى وجوداً والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة مهية وهي غير صادرة عن الفاعل لا الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة مهية في المعلول فثبت صحة قول من قال المهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان المهية ليست الا ما به الشيء شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسائط منزل المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى المهية اسناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا المهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود

قوله كما ستطلع عليه المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين واما فروق الامكانين فقد مضت لكن شيء من البين يعتبر في كلام ثم الامر سهل من ملاحظة البر وار[illegible]

وجودها البتة في الاستغناء عن العلة لان الماهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تخصيصا ما وهي في انها ماهية لا تحصل لها اصلا الاثر بانها من حيث حصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما او واجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل فكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل بوقفه فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع مسئلة الماهية المطلقة وانها في نفسها غير موجودة ولا معدومة

تفريع احتياج الماهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل وكالمادة والصورة احتياج تقوم بحسب نفس قوامها من حيث هي لا بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للماهية سواء كان مطلقا او بحسب من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى الماهيات لا تصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذا تبين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق انه يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المفيد ما جاء به فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكرنا الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه وتقومه بحسب التصديق وجود الوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري ما لم يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليه امتنع دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب بمباديه التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اولى الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تالفي تقومي بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب التصديق والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر

فصل في ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا اكثر الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا بانه لا احد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اذا تحقق هذا فاعلم ان لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا او تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يتصور تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له في ابعاض زمان الحركة وآناته بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله

وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد ما فيه بحركة الى آخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيلزم بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن يفرض لو انقطع الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد عليها بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاين في زمان الحركة اين بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط بجسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا يلزم الخلاء وهو ممتنع وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في هذا المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي بعينها مبادئ السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها كما راه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها اليه نسبة النقط المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصول لها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات ولا الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد وحداني بالفعل حال الحركة فضلا عن تتالي الآنيات او كونها غير متناهية ولعلك ان تقول ونرجع فلنكشف في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لا انه موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزماني من الشيء لا استمرار له اصلا الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله

فصل في الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهري بينهما او ببعض من سنخ الماهية بعد اشتراك بينهما في الطبيعة بالجوهرية فالمشترك جنس والمميزات فصول محصلات للطبايع نوعية والتركيب تركيب اتحادي او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمحصل افراد شخصية او صنفية والتركيب تركيب انضمامي ولا اجدك مما تفطنت هناك بقسم رابع ذهبت اليه فلاسفة الاشراق ينفلج به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتج اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما او امر زائد عليها فلا يكون الافتراق الا فصلا مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس مقوم الحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل العرضي لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى مهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتماميه في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه لجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت هو العرضي المحمول كالاسود على معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تماميه في حد فرديته الغير المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت مهيتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية

ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدء على الفرد
بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا هو نفس الذات وكذا ان كانت
كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت
انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط
فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
انما هو الذهن فما يبقى عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير
فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة
فيلزم خرق الفرض قلنا الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد تكون
متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في
ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها
في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص
بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ
واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد
بحسب هوياتها **تذنيب تفصيلي** ضابطة الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على
افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واتباع
المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذاتي او الذاتي بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بنحو من انحاء
التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن فيها ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة
واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس الاقدمين
بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية ايوجب الاختلاف النوعي بين
افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع
والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يتم باسم
واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص ايختص في الكم والكيف
ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر
منهما فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع
الاشياء بمعنى واحد افرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين
الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة
بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والماهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية
وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض
بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات هو ان المقدار
التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار
وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر
الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا
كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة
والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المخصصة

بكل

بكل منهما وحد فردية بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها
من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا
حقيقيا ايضا هي اخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الاخر كان الازيد منهما طولا
اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا تكون ازيد من كمية
وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي
انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد
والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نحو واحد انما الاختلاف بحسب خصوص
الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء
هو البياض بالقياس الى اخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عندما يوخذ بالقياس فلذلك
تقابل الطرفين بغير الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية
يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة تجويزا لا ازدياد طبيعة
العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة
والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الاثار كثرة وقلة قالوا ومجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف
صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤل في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف
بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف
وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في
المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون
جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني
فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول
مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى
والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني
في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متشخص له هوية اتصالية من مبدء
المسافة الى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال
راي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية
ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي يتادى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك
بل من جهة كونه ما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة
بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد
يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا
المعنى ففي العرف لا يقال ان خطا كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا الخط من ذلك
كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون
الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق
اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من داب الحكيم اقتباس الحقايق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد
في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدة
هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل
في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد

كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالشدة شدة في العلة وعلى ذلك نفس حال الضعف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة ان
الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد
واما السواد والحرارة وما يجري مجريهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه وبرد ولا المنع من ان الكيفيات تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة
عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير
فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية
ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزايد والناقص انما يتميز فيما صحت له الاشارة الى قدر به المساواة وقدر به الزايد والى ما يمكن تعيين
بعض منه بالمساواة وبعض زايد والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المساحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من
الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين
واذا فصل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلثة والاربعة فباي جزء من الاربعة وباي
منها المفاوتة وكيف يتاتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري
والعددي يستحق اسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه
متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية
تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بتمامها
تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين
الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها وجودها حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته
المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزئه المباين في الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف
تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت
الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ويمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري
بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع وهو انه
في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا
بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى واراد وا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علة والعلة
جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على
المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كمالية في القوام والاستقلال واذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية
العلة فكيف يتساويان في الجوهرية بل لا بد ان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر
اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية هذا
هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى
كيف تساويهما في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو ان قولهم ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعني بذلك
ان الجوهر لا ضد له فلا يتاتى ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكني و
المعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية كما سلك
وقال في حكمة الاشراق قد حدوا الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا
شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فبمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا
اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يتاتى ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى
فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما حيث ما استحضر
من الآلات والمهيات ورفع العوائق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم
بقائها احيانا مع بقاء القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك

القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يوخذ في حدودها كما يوخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى
وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما
جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء شيء آخر فيوخذ المملكة
والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره يوخذ
في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور
بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون
الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان
متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية يستدعي
كون البناء في كونها بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة
كاملة اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها
التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار
الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل
مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى
بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت
فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه **بحث وتعقيب**
ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و
قاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن
مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا
لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى
المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه
فهنالك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان
وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو
الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود
او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما
يحمل عليه وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الاخر
بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه
بل سببية السبب وسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم
وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك
العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية
شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم
على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما
ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض
وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف المتقدم والمتاخر
بنفس الماهية عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان يقال
تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة

واحدة فی ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر لزم التفاوت على النحو المذكور
ومنها ان هذا بنا نقض ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدا الوجود جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة
مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا يقع
الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على
جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه وجه المنافات ان كون
بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في ساير المواضع من
دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها على بعض فانفسخ هذا الاحتجاج
المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والغاية
لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية
اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكانهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك
نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا في حمله على افراده
المتباينة الحقيقة اما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية
او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ
بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء
من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين
اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا شيء يكون اجزاء الوجود
كما سيجيء في مبحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذا
على الوجه الاول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليستا من الافراد المتباينة
للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين
لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده
فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية والحمد لله اولا
وآخرا والصلوة والسلام على
محمد وآله

المرحلة الرابعة

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها وفيه فصول

فصل ان الامور التي لنا الكل منها ماهية وانية فالماهية ما به
يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة
وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور والماهية بما هي ماهية اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا
جزئية والماهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية وليس ان الانسانية
اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في ساير
المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها او ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء
الا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس انا لو لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود
كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع
اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر او عدمه
على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد
ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو
موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا
فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية
حتى يمنع الجواب بالايجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي
لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيض
او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب لبتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا
ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك
والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد
بالعدد لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا
ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة
آباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تعرض مجاوزة عن
الكل بل كل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للآخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير

فصل في الكلي والجزئي الكلي
على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذاته انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وجوده في الاعيان حصلت له هوية متخصصة غير
مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها
بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع شركتها
او لا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كلية
باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها
كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي
ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلوم ما
الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجة فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل في ذهنك
صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى لا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت
الاولى عن ذهنك كما ان من طوابع جسمانية متماثلة يقبل شمعة من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل في الكتب
ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة
في معنى كلي يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وان

لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يقرر بان يفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او عرضي غير لازم ان كانت الشركة في نوعي
اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم الشخص لا لازم النوع او مباينة ونقض في نفس الطبيعة
المشتركة المعروف من وهن قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع
الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زايد على المهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير
ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير
التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى المميز
زايد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المتكثر ما لم يكن المادة
متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق
في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم
القدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود
وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص لذي
خصوصية بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي له
يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن المهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل يفيد
الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعله على
ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو محتاج لبعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود
الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان المهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجودها لا لاجل مفهوماتها في انفسها
فبالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا لسبب لازم فانه يتفق
فلا يمنع الشركة ولا لسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص
فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع
تشخصا منه في مادة واحدة في زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة
شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان المشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
التشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كونه
مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز
الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على
امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين **بحث وتعقيب**
قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة
الفلك فحاله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان
لزمان حقيقة متجددة منصرمة وليست لها هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم

وكذا وبم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى
كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا
شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز
عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا
الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار
من انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس
فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبا
لعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشيء
غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه
وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات المهيات الامكانية والمفهومات العقلية من الذات
فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول
هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غيره لذلك الامر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او بعتبر
حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع الجميع
انواع التعين فالانسان مثلا امتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية
كزيد الرحيم عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة
وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزايدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها
ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان
التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة الى غير تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل
فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زايد على المميز الا بالعرض **فصل** في الفرق بين الجنس والمادة وبين
النوع والموضوع ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه
زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
وقد يؤخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده
والمهية الماخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة المهيات وانما يتحصل بما
يضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء
فصلا وقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احدى الحقايق المتاصلة كا
لانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها
نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام جنسي بالقياس
الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا
مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان جنسا فالاول الحيوان جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفسه والثالث
جنسه ويقال للاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال الجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في التعقل
بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو المهية المطلقة

وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شيء فيلزم من نسبتها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم
وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة وينسبها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى نفسها
معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني
الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غيره فيقدح يكون القول بكونه جزءا ومتضمنا
لما هو زائد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى
خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر
حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى فهو في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام
ولا ينافي ذلك كونه جزءا لما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخيرا
بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة
عن المحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس بنفسه يصير باضافة النفس والحساسية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه
الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير
بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ لا بشرط شيء
الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان
مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط
شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه
والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فهيهنا جسمان موجودان
احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون
احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث
كونها معقولة فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية
كاملة لم يبق له تحصل ينتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات
فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات مع التحفظ
على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيتحير فيها
بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا
اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل
منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية
والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذة بالاول الاعتبار موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض
دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا
بالقياس الى شيئين **نكتة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور
ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو يحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض
الافتقار اليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى
الفصل فبقيت الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التمييز لانه يحصل بالعوارض
ايضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر الا بحسب الاعتبار
العقلي فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط
فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى
متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل باموره تضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس غيرهما
من النظائر لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لا ان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب
الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لا حقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي
وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وانه لو يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في
البسائط كاللونية فلا يمكن من ان يفرز لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل بهما
البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا
جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل
احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته معينة
بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كان جسما بسيطا
او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت
عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة
والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض **فائدة** ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها
باحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان
اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا
يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن فرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا
كانت طبيعة كالجسمية والهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والا
وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هنالك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع
من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها **فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية**
اتحاده مع الجنس انما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية
فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين
هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي
لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة
الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل
الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى اخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل
والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ
في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى
متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى
نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم
عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بل جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع
امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها
في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف
ما لا يخفى على احد وبناء ما اوقعه في ذلك ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما
نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض

شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسايط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه ما لوحنا اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهيته لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصة في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها تماما في ذلك ويكون افتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعف وكمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد ابل امر ابهمها ويضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل لشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث ولا كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبر اعتبارا يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة تصيير البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد وضع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما مر كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل في كيفية تقوم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره

وهم وتنبيه

ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يعرض مخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المع اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لايجاب السبب وجوده فكذا ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبل الحاجة المحضة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضت بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل المع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في اثبات الهيولى ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها والكل الا الاول والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزوم ذلك بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى ولا يخفى

الصورة النوعية للفلك التي مبدء فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن

فصل في تحقيق افتران الصورة بالمادة

اعلم ان الصورة قد يق على المهية النوعية وعلى كل مهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارقا عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استمر قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقايق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتيها انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيتها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها وانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة فقر جهة نقصها يستدعي كمالا اخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا فاقة محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك القوة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا انه حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل که اندر وی گاو وخر باشد و ضياع وعقار ومن هذا السبيل يحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته

حكمة عرشية

قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات المهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدء الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والالات والاسباب المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدء الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدء النطق وكل من

الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرايط والمعدات والاصادرات امثالها من القوى التوابع والفروعات اخرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ الجميع وربيبها وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومما سبق ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس والمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اى متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا ايضا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

وربما يتشكك في الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من مهية النوع عنه جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية يتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس بجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرنا اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من فنائه الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس باية صورة وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمحصلة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكل الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في مهية الجسم مأخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى الفصل عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كانت من الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في مهيتها ويلزم من هذا كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما سنقف عليها ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدء للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه لم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران

الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة

فيهما متحدان بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزء الجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة لحد بشيء وكونها حالا من احوال البدن شيء اخر ونظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راى المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اى امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى من اجل الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرناه في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب النفس قدمها اليه بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانها صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير داخلة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك بالتامل في هذه القاعدة فان لها عماقة عظيمة اذ هل عنه جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تتعرض لك فيها

نكتة مشرقية

لعلك قد تفطنت مما تلوناه عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادى الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الالهية في عالم الاضداد ومجالا لانوارها وآثارها وتلك القوى والالات مع انها من حيث المجموع وجودات صرفة وانوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب التقدم والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوى في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها الا انها غير احياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى

ذكر اجمالي

كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا ووحشة وظلمة

ذكر تفصيلي

الهيولى الاولى كما ستنضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث يحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتأييد المبدء الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبثت فيضا ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وحللها صارت كانها راجعة الى صرافة هيوليتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للانمحاق والتلاشي موحشة

للطبع مستكره عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد ببيت مظلم في الليل

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطن الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط ان للوجود صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندنا في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات ولا شك ان افلاطن الذي هو احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود وبين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الحكم بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا مناقضا اذ القول بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والفرق بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولي الارتياض في العلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك ان يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والنفس الحيوانية معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون المتشخص عارضا خارجيا متاخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول تكون تلك الجواهر مثالا لماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت قالت انا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقلناه فادعى من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب هندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور في شناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين على وجه كما يصح ان يعبر بظهوره في العلم وبمثل في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعبر بوجوده في الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى لا يضيق عن الاحاطة بجملة ما لا نهاية له بما لا يتناهى

مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر يتم وجوده السرمدي بالفعل في افق التغير ويبقى بحقيقته بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء العقلي بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار اخر ولحق ما يسمى بالموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني لحقيقتها في وعاء الدهر المثل العقلية او القضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية فهذا سر رموز الحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائين اساؤوا الظن واستناموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على دقيقتهم في المثل الافلاطونية وعدهم مساويها فلم يكن اعتماد الا لانطفاء نور الحكمة وتغاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها الذي للحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل العقلية الا ان هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة وذلك ان نقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دالا على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية تتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتالم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتاله المتعصب لافلاطن ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن بحق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والامتزاج وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلاثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة فيه بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه فلا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يتحلل منه ويلصق بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب في الهيئات الحسية والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك شنيع ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة
فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن
اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن
صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لابد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة
المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة
لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجد الاخير عندنا بانها من صناع
الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بان تميزها بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الا
للجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه
الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتترك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها
غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس و
من النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبديل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا
يبتني على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤن من ان سببها امزجة تلك الريشة
مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعات قانون
مضبوط في ذلك النوع فالحق عندي في ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له
ومعتن به وحافظ له وهو كلي في ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به
ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع
الانساني او الفرسي او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد
فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا
الى غير النهاية وذلك شنيع بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها
وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب والحسن في عالم
الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية
تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين
العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم
العقلي وهي الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا
رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر ولحلاوة السكر مثال وللسكر
مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له رب مناسب في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم
النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني في الهيئات فاذا
وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع الطعم الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور
النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتأله
في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاحتجاج حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان
هذه الانوار العقلية هي من حقيقة اصنامها الحسية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع حيثما يكون مجردا والباقي ماديا ام لا
بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطن وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة
على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس لكل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي
يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب

صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب
وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس و
اغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان
واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلنا انتهى
ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء
اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما
بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات
ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية
والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجة والانوار
العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها مهيات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل الماهية دون الوجود لانه من
الاعتبارات الذهنية ولا شك ان اختلاف الاثار اما لاختلاف القابل او لاختلاف الفاعل واذا كان اثار العقول مختلفة ولم
الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف
لتلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمانينة
في ان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف
المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار
مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد
متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمه اصحاب العلوم العددية والصنائع النجومية **تنبيه** فالحري
ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وسائر افراد النوع فروع ومعاليل
واثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها
او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها
بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله
وكماله الجوهرية وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة
بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف علمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحصل ويتقوم بمحض الصورة
النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع مبهم وجودها قوة شيء اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مبهمة ناقصة متحدة مع
الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم
لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها
اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى
اصحاب سائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية
وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك
بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجة
لا عراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها وكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في
المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في هوياتها بها يستغنى
عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان
يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي
غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها

واذا كان الاثر لاختلاف
فهو لاختلاف الفاعل
لا غير

واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم
الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلا وقوالب تحتذيها الاشياء لان ما يحتذى
له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون
لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال
ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل
اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده اما على ما يفهمه
الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي يحترز من فهمه
الضعفاء وتكل عنه الافهام فضلا وشرفا واما الشيخ فحسبه للرياسة اللازمة عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين وان كتابه
المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاذه في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة
بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين وكل
من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي
روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال
في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بها النار ههنا انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم
الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي
صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه
الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي
تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم
حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه
هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها
التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها
انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها
الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيويا وفيها الحيوان المائية
كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم
الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا
ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة
البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة
لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم
الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية
واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من
غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر منه كما
ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك
بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك
هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثمة نار وارض

فكيفهما

فكيف هما هناك فانه لا بد من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف يحييان
قلنا اما النبات فقد نقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولى
حية فهو اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى
واشرف لان هذه الكلمة في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا
متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكما طلب
الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات
حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا
النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته واما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما
هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فاحرى
ان يكون تلك الارض العقلية حية وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها وللاشياء
التي في العالم الاعلى كلها اضواء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك
كلها في كلها والكل في الواحد منها والواحد منها هو الكل والنور الذي يشع عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما انتهت عباراته
النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريح بوجود المثل
الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واياها يتلقى الانسان حين ادراكه المعقولات الكلية وان
كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك
السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي ذوات محضة متشخصة بذواتها انوارا صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق
عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان ههنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز
الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة مناط
الكلية والعموم ضعف الوجود وههنا كون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته ومهيته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد
ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية
بلا احتجاب وامتراء غشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات **اجمال فيه اكمال** قد ورد في كلام
القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على
العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام
الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها عن نفسها
لان نسبتها الى ذواتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة
على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى
جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها
عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة من المواد والازمنة
والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له تعالى
كساير الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين
عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الخليقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء
والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا والثاني باطل والا لما غاب
عن محله الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حاله لها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها
عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها انما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها

بروقوجها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما مرّ من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بط لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة في استحالته هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستبشع عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب عن النفس حين ادراكها الذوات والتفطن لحقايقها محالها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايبة غير غائب اشراقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محالها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها التشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا

عقدة وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا محدود محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى صحة تخيلها فان صحة تخيلها كان من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارقات و مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نتعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما علوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها علاجا باشتمال البرهان وان كانت مطابقة مشاركة لها في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما الحد حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معرضة لذلك محدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان يفارق وهذا هو خلاف ما اعتقدوه وبنوا عليه اصلهم وايضا فان الماديات التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن بالجملة من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكذا الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد وماهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من الماهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذاتي والذاتي بما هو ذاتي او ذاتي لا يتفاوت و في حقيقتها وماهيتها وقد مر حال ذلك كيف هو اول المسئلة في هذا المقام ومبناه البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير بذاته محتاج بنفسه الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه ومفاد حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايضا يبتني على استحالة كون الطبيعة

المنفقة

المنفقة متفاوتة في التقدم والتاخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليمات فانها عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني بط لما ثبت فيما مر من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة وغير القارة لا لما في الشفاء من ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد طبيعة فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لجهة تجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين بح لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعة والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استبصاري** لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال و تمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكاينات وذوات المبدعات اثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي ويتولى جنابه الكريم منبع الانوار ومعدن الاثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فيدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان اثار انواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية وحلت في صور الجزئيات ونيطت بالحس للطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقاوتها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسوله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ونطق بما قال له ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها في استتاره واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية واثار لاضواء ملكوتية واشعة جماله بعد هبوطها في منازل امره وخلقه **ايقاظ عقلي** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد الاصح ان الغرض الاصلي في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها من تجريد الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي يرى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة تدابيرها في المواد والاسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و

تعرف لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقة لها متصلة بها انصالا معنويا لا يخاف زوالها ولا تغيرها فيستغنى ح بالعيان عن الخبر والبيان وبزهد عن ملاقات الالوان وتخلص عن ادرك الحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما الشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك نظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ودواها بريئها فشاهدها في ذاتها ح ما كانت يراها من قبل لم يندثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنعها الدائم و ح يجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والتماثيل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية فاذا افكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفارقت بجوهرها واستغنت عن غيرها واسترحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدور والضياع والعقار والابنية والاشجار والثمار وغيرها من الداثرات البايدات وقد قال الله تعالى ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبداها ومعادها تيقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه تنوير وحكمة ان البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى ونوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن افق الماديات وكما ان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غناؤها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد وآلاته لبعد تلك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما ياخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدى بتوسط هذا الهيكل وآلاته ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده ولحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل التمسه وتجمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا بان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة الخسيسة المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حيث قال رضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي يرتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفها العقلية ترغيبها وترقيها الى هناك

المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة

فصل في الواحد والكثير

اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكل ما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك

بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فالحري ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في اجناس التقابل للوحدة اكثر للتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد هذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات وهذا ايض تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناها الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما من الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن هيهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديهيا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمها الى كذا وكذا والى ما لا يكون كذا قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا اوليا واشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد هو ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويسمى ايضا الاتحاد في الفصل كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته وان كان الاخرى بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما بالذات كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع ~~وذلك اما ان يكون واحدا بالاجتماع~~ وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذ الحاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اى لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحدة

فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ثم اقسامه بها لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالفعل ولا بالقوة ولا ينفصل وجوده عن مهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد فهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل ثم ما اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا وما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعا طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث المهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لمهية شيء من الاشياء لست اقول لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يتبع ذلك ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من كيفية عروض الوجود للمهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات سبيله ماذا فافطن ولا تكن من الغافلين

تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات ومن بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الواحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب شبيه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقائص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه

وهم وتنبيه لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتباريات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا و خطرات العقل لا ينتهي الى حد لانه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر مرارا

شك وتحقيق لعل لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا ورد عليه شيء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل

فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمية جوهرة بل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي في حد نفسها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الامتدادي وهي مما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزول عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هوية شيء لا يقبل التعدد

اشارة ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب القوم كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان اردت بالموصوف الحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث المهية لاجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا اذ ما من شيء الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة ففيهما شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا تنافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا في الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شيء منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدا وتحصل ذلك ان صفة الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المقابلة المطلقة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه بالوجود فقط ولا تزال قد ملت بعد توكيدهما

فصل في الهوهو وما يقابلها قد علمت ان بعض اقسام الواحد هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا

بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهو هو قد تكون في الطرفين وقد تكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تحصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من تحايف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف من الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث المهية اذ هو من جهة المهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو وزيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاص خصصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثيرة الصرفة لم يصدق فيصدق لابطال بعض الاماجد عن تجويزه اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل ان كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك ان يتم فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهو هوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب وجود ذي الذاتي اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه وافخامه وفيه ان كون الشيء جزءا لشيء اخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية الماخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهو هوية وحدة الوجود في الطرفين و اثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء اخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناه ومفادها الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل **فصل في ان اتحاد الاثنين ممتنع** بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوث الامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد او مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا للمادة التي منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل

عن الصوفية

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق ويعني به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرميا وامتزاجا ولا بطلان احد الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه **فصل في بعض احكام الوحدة والكثرة** ان الوحدة ليست بعدد وان تالف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدء للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء المهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلا لها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية بل اذا التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها انما نشا من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خواص لا توجد في غيرها من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدء كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء المهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفسها وانها مبدء وانها وهي التي بازاء المهيات المخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه **فصل في التقابل** قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة لوازم ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو اخر كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهو هوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهو هوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية منه غيرية في الجنس ومنه غيرية في النوع وهو بعينه الغيرية في الفصل ومنه غيرية بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغيرية بصفة غير الذات اخص باسم المخالف وكذا الغيرية في التشخص والعدد تختص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهو هو يراد منه الاتحاد في الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صح شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان المثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانان الموجودان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا جهة الوحدة

في الوجود المادية والمقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين ...

في المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة
بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس
الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد
فالتقابل هو امتناع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع
في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض
مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع
والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب في الزمان كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان
ونحو اخر فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق
فهمه عن سجن الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان
صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بان لهما ذاتا والعدم والملكة
والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها
بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من
جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى
قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى
الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وتدقيق في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الاخر فهما متضايفان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدم محل قابل
للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين
بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف
على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحد ان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها
عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق
بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما
لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها في باب السلب والايجاب لان منافي
الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يمكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتهما
ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم
رفع الشيء له فانما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي من الايجاب والسلب
واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث لان التنافي بالذات على الوجه الذي
ذكر في معنى المنافي يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب ان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف
الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم
للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل او المفعول فيه

فصل

في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهوم القضية
وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد
يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد ابيض وزيد
لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق

اولا يصدق

اولا يصدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا
لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرس
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الملاقي هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ثم قال ايضا
معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا
في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا المحققه
في المفردات دون التناقض فقد سها من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل
السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف تقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعيهما
بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض
اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على
النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا
ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم
اعتبر في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لانه المحل
المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية
العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل
عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان
حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس لكلي السالب
تقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها
على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب
المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء
كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف لو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه
نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب
تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين
في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله
حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس لمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة
بحسب الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالابوة
والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لان في كل مرتبة من مراتب الوقوع
فان الاشياء التي ليست بينهما علاقة ذاتية يخلو كل منهما في مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة
الماهيات من حيث هي هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة
هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه قد
يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق
الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر وكذا
لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط
بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق باقي
الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن نسبة

ولا فرسية وفيه خروج عن طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب دون الايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف المتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الاخرى

وهم وتنبيه ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد وقد قالوا ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسيم وقسيما لنفسه وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وتوضيحه ان مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا يتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملائم والمنافي مجردين عن معنى وصفيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضاد بين الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع الاخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشيء واحدا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي من جهة الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للغار وقد لا يكون ومنه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين من قدماء الفلاسفة من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضا

حقيقى

حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون الشيء الواحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا الا ان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب من كونهما مختلفين بالفصل ثم ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في نفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما الا ان الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن ومما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى واستقاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص يتفصى عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك **فيه بحث** ومخلص وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب لعلها اي تعدد بالا يكون فيهما التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة اليه هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاولى فلا يرتكب في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في الاشد ويرد عليه ايضا ان لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يفترق مع تعقله وجوده تعقل شيء اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا الا التضاد **مخلص** فالحق ان يقال في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما عن قبل المشائين فان التضاد انما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في جميع الالوان من مراتب السواد والبياض لم ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره بني على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين في العقليات والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اذ ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج عن جنسه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدأ للاشياء وان خلا عن احاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمان الاخيران من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخرج بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخرج عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما اختص بمعرفتها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عدد وحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها اي ذاتها يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها ~~لا من جهة كونها معلولة لها~~ لا من جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره وماهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شأن المتضايفين في الانعكاس وايضا

يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس ذاتيا لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخلو من خلط لانا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الاخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة النوع لاخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان ووحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الواحد وهي ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو من الانحاء فالواجب اولا احد اقسامه المعينة لو يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذي مر ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الواحد والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شيء غيرها يحدث عنده والها يحدث الاتصال الوحداني وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثاني ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم او بحسب لوازم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب في نقايضها لعدم بقاء التشخص عنده والها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها بل فان الواحد بالعموم او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيها مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للاخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشيء من الاقسام الثلاثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشيء علة لعدمه وما بقي من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلغة متضاد لكل واحد من السواد والبياض مع انه **بحث وتقويم** كلام هذا القائل لا يخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس الا من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليله ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها **المرحلة السادسة** في العلة والمعلول وفيه فصول **فصل** في تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وغاية وفاعل والقائل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخطئ لانهما وبذكرنا ان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني
وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزءا للشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء
بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل باسم
الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع
العنصر والى ما فيها كالهيئات وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا
وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية
وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة وافادة قريبها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة
والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هيهنا ايضا فساد ظن من
خصص الفاعل بالغير المفارق والقابل ايضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه او لا
بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ الهيئة
المركبا ولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحد من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب
منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل وللمادة علة للمركب فيكون الصورة
علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب
مهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت
المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء المركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون احديهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس
نحو تقويمها للمركب هذا التقويم المادة في تقويمها التوسطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسطي للمركب
ليست سببا صوريا ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها هيهنا ان كل واحد من الفاعل و
الغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا
وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك لنا اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضيت فالرياضة سبب
فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة
لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد
مع بعض اخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية
مهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورة الآدمية لا شيء آخر منه وليس لحاصل النطفة
الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدئ
تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة
صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار
انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء. **فصل** في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود
المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء
عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح حاصلا حال الحصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح
غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال الحصول الراجح وهو المطلوب
واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا
يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود
فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثر الوجود الممكنات

بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى
سببا اخر مرجحا فلا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور
الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي الى ما متى وجد المؤثر بها وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت
مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول
تسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحال
وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل البارى تع فاعل مختار ويجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في
زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
لا مختار وايضا وجب تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقاعه
فذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات
لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا لان ما عدا ذاته يستند الى
اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت لكان اختيار
ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وينقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات
وانتهت الى ذاته فعاد الكلام في صدوره اولا الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر هف ثم لذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا
فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد
الجانبين المتساويين بالوقوع لا لابتناء على اولوية او داع او لمية له لان خاصية الارادة ان يرجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم المهية وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعلل
ولا كون المثلث ذا الزوايا ومنهم من قال انه تع عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع واتيها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون
واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تع غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص البارى ايجاده
بوقت معين لاجل كونها انما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع
اقول هذا القول ما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يفعل بريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد وكذا نشرع
في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين الاول ان
الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات
واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا ودان
به ضميرا وما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال الحصول لاحد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضرر
هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الاخر وهذا انما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يتوقف
في موضع ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يتخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس اذ ليس
لو اخبر الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها
الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ارادة بشيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا
فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة
التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما كالترجح

متقدم على الارادة واما الذى ذكره ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه فى وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه فى ذلك
الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه فى ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه تابعا العلم بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت
بطلان شيئية المعدومات وان المعيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لحصول الممكنات متقدم عليها لا انه
تابعة لحصولها واما الذى ذكره رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المرتبة على وقوع الفعل فى وقت معين اما ان يكون
من لوازم وجود ذلك الفعل فى ترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم
وجود ذلك الفعل فى ترتب تلك المصلحة على حصوله فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل المجازات فينقل الكلام الى سبب التخصيص
بدون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر فى التخصيص بتلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت الا
وقبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهى مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن البارى تعالى فمؤثريته تعالى تكون
دائما وهو المطلوب وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد فى مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعافا مضاعفة بطلت مصالح
العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعافا مضاعفة بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا
بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه بحسب الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة
التعصب لكن يمنع القول به فى مطلق الصنع والايجاد لما ستبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب الفعل
المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت الا ان يكون اول اوقات الامكان للشئ الا وهو ممكن الحدوث
قبله ثم تخصص الشئ بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزمانى انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصصه بمكان خاص
دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كانت قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن
صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عنها والشئ وحدوث اخر فباى طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى فى هذه الحوادث
فليقع الاستناد فى اصل العالم مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المع
اذ هى غير مؤثرة فى وجود المعلول بل هى تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثال الى
الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منها الى حد من حدود المسافة فى هويه يصير ذلك الانتهاء
سببا لاستعداد ان يهوى منه الى الحد الذى يليه فالعلة المؤثرة فى الوصول الى كل حد هى الثقل والمعدة هى الحركة السابقة على
ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير
الى سبب قديم مؤثر فى وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شئ فرض اول الحوادث او ابتداؤها فلا بد من ان
يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن هيهنا يحصل مبدا برهان
اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها
حادثة او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها الحدوث عللها المؤثرة دفعة او لحدوث عللها المعدة المقربة لعللها
والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من عللها وذلك القرب لاجل
علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون ايات الوجود وهو محال
كما ستعلم ومع محالية لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء
الى اللاحق فلم تكن معدة فبقى ان تلك الامور المتعاقبة كشئ واحد متصل لا حد وله بالفعل وذلك الشئ اما هوية اتصالية متدرجة الوجود
لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقضى متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور
انية غير منقسمة وهذا من مبادى العلم الطبيعى به تثبت مسئلة ابطال الجزء الذى لا يتجزى واتصال الجوهر الجسمانى فظهر انه يمتنع حدوث
حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمنكرين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازلى
ما لا اول له والجمع بينهما متناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه ستاتى ابطالها وبيان دفعها **فصل**
فى ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ فى النهج السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول
لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك

العلة

التقدم

التقدم لاجل العلية والذى مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا
قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام
التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشئ تقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان
اقول ليس غرض الشيخ نفى سائر التقدمات عن الذى مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذى بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون
معه هذه المعية التى بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهى ان ما مع الشئ المتقدم فى بعض التقدمات ما يكون متقدما
ايضا كتقدم المعلول الاخر وفى بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد ان يكون متقدما ايضا بالزمان
ومن قبيل الثانى ما مع المتقدم بالعلية على شئ اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشئ وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس
وخاصته كالحيوان والماشى فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالى كالجوهر وكذا من قبيل
الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لان الذى له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم فى الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا
كان احدهما متاخرا فى الفضيلة عن واحد فهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفضله بالرتبة على الانسان
مثلا اذا كان المبدا هو الجنس العالى وعلى الجوهر اذا كان المبدا زيد مثلا ثم ان هيهنا بحثا اخر مع الشيخ فقد توهم الامام الرازى فى ذكره فى سائر
كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوى مع علة الفلك المحوى اذ اصدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوى متقدمة عليه
ولا يمكن الحاوى تقدم عليه لان وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى مثلا زمان معا فلو احتاج وجود المحوى الى الحاوى لاحتاج عدم
الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا الذات فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ فى السماء والعالم
من الشفاء فى بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال لما ثبت ان الابداعيات علل التحدد واحيازها واحيازها معها بالذات
والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح
بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض
وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين فى غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية
امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشئ علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشئ الواحد لا يكون له علتان وقد يكون
له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشئ متقدما عليه
فيمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسى فى حل
عن هذا الفرق الواضح الجلى وتكلف فى الجواب شيئا اخر ما الاوجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بمجرد
الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **فصل** فى ابطال الدور
والتسلسل فى العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهى انه يستحيل عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون
كل ما هو العلة معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت
فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه
والكل ضرورى الاستحالة لان الشئ اذا كان علة لشئ كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشئ متقدما على نفسه
بمرتبتين هذا فى الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا
وربما يستدل بان التقدم والتاخر او التوقف والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب
وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضى التغاير الخارجى بل ربما يكفى التغاير الاعتبارى كالعاقلية
والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافى الامكان فى التحقيق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى
الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرناه اولى فان قلت ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم
فى العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد
بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فى كون الشئ علة لشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا
ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى

بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء نفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من
غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بجهته علة للشيء هو علة لوجود ذلك الشيء
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون جهة الشيء علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس ما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد
الجهات في الموقوف عليه كما ان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه
كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه بعد ما حقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه يقول
اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت
جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان
اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي
هو العلة المماسة للمعلول علة للشيء واحد فقط والمعلول ليس علة للشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة للشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط
واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتبت
في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود
المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس
فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا مع انه اشبه عباراته وهذا اسد البراهين في هذا الباب
والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب ووجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير
والابعاد او الاعداد الوضعية هو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا
فيحصل جملتان احدهما ابتدأت من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من
الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها ايضا ضرورة
ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا انطبق بينها وبين الناقصة منها بواحد وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق
بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان
احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات
ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما لان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته
فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

فيما دخلت

فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية
في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الحكماء فبما تكون موجودة معا بالفعل
مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها
غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض
بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقتدر
على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت
السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في
الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود
ترتب وضعي او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة
قال بعض علماء الكلام والحق ان مجرد تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج
فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة
المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول
الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا
يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا
الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا
بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة
حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل
اجزاؤها بعضها ببعض وتريد تحريك الجميع فحركت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل
واما اذا كانت الاجزاء وان كانت غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد
اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد ما قيل
فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا و
اعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فتكون متناهية
وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية
اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية
ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدآن واحدا وينظر في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال
تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون
المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان
يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء
المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم
بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يشترط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان
في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود

وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا احتياج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلامه بقي هاهنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتيب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلثة فان الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلثة والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقده في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال انا لا نسلم ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء والثالث انه لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا في جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر من السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما يعبرونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا باطل لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما خارج عنها ولا يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها للمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا الكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا م وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب وعلى تقدير الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فالفاعل المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انا ان اردنا بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث تعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبلها فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بجميع تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذ الحدث الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا بل الوارد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا م بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى

هدم وتحقيق اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي حققناه فالقول بان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين على هذا يرد على اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علة غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي لها ان يكون وجود في الخارج غير وجود الآحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يكون يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لا احتياج الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو مع لا احتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ ح يلزم تقدم الشيء على

نفسه واما كون الشئ علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق بل هو واقع في مجموع الواجب معلوله الاول وجميع معلولاته كما انه هي في
لا يخفى سبحانه حينئذ اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شئ موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان
المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجود
له غير تلك الوجودات والعلة له بعين عللها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد
مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما
معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين بمرجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايض ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو
الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطا في شئ اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا
ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن موجود به واما الذي اخطا فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل
ولا يجعلان الشئ في الخارج تارة موجودا واخرى معدوما فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما
في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان
للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان
يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال
والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم
على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه
لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية
تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرر اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين
فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف
الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود
له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات ولا نم كثيرة انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها ولما اخذ العدد
والكثرة كانه شئ واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا محة في الذهن وان
كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة
العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى
التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على
معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية
فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون
بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل
علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما انا ناخذ جملة من العلل
التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان
معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب المتناهي
معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا
نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشئ من

ان كان الموضوع واحدا

حيث انه علة غيره من حيث انه معلول لحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلولية عليها المتقدمة
عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى
زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلولا وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل
والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتيب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير وما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانه اذا
كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو
المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين الى ستين والاخرتين فيصح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لا
قد لا يدعى المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير
لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتالف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه ولخفي لان المتالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي
من المتالف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن ههنا
يذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال يثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة
احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد
واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايض بط لان الآحاد ح يشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى الترديد اما لزوم
التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ
عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي
اجزائها عدة وآحادها على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيجئ بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل
بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين
العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت
فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها
او مائتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اولها بمبدأ الثانية كاذب الثامن برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة فهي يجب ان يكون لا محة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعده لان الواحد من آحاد السلسلة
فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة
المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى آخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا
سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع
اذ لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من احد من
آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الآحاد

فالمسافة لا تزيد على فرسخ

اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من وراءها موجودًا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه
من ابن يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما
ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجًا او لا فيكون فردًا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل
بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيًا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما
ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيًا فان الزوجية و
الفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيق كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
والمنع فيه ظاهر **تبصرة** اعلم ان البراهين الناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة
التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا محالة
تكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل
على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الناهضة حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنى الحكم بالاستحالة
في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فبعدا العرش كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل
المترتبة للشيء موجودة معه في ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد
يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضًا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعًا حاصلين
للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح
له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها
واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فقد ثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية انما يتحقق في السلسلة
المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على
اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي
فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها
مبدأ اولا وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء مما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما
يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل
المادية والصورية لانهما اقدم منها بين على ان الصورة ايضًا من العلل الفاعلية ايضًا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كا
فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلة
فلنتعمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المخصص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو يحصل بكليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود
في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء متقومًا بشيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن
ذلك المقوم وايضًا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء
من السواد موجودًا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم
فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء
هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير
لان الخشب لا يصير سريرًا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء آخر اذا كان متقومًا ببعض اجزائه
ومتأخرًا عن بعض اجزائه ولا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والاخر لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح
فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزء قابلا لشيء آخر كالماء اذا صار فيه
هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل
الى غير النهاية لكان لاجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك ممتنع واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضًا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك
فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الآخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الآخر في النوعية بل يجوز
ان يكون شخص من المائية تقدم بتخصيصه على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى غير النهاية
اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في
عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فيوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية
لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور لاجزاء الماهية واحدة ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان
المادة اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا احدثت فيه صفة فحدوثها اما ان يكون موجبا
لزوال شيء كان ثابتا من قبل او لا فان لم يوجبه لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة لكان الحامل قبل حدوثها
محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك
الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة
المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه
فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل
مقتضية لذلك العرض فهي كالاول وذلك العرض كالثاني والصور بطباعها متوجهة الى التحصيل كالاتمام من الاعراض اللهم
الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثاني كعدم نشو البذر عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك
الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الارجحي يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا الشيء عن ذلك المحل فانه طبيعة
متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا
يستحيل ان ينتقل الى الصبوية **عقد وحل** قد اورد في الشفاء ههنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات
قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا لا فضلا نقص فقولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا
يكون حصولها سببا لزوال امر فحصولها استكمال اول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه
صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية
فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما
يوجب نقصانا للقوة الغالبة عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني
المصحوب للهيئة الغاسقة التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الآخر
وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا احدث يوجب زوال
المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم
يجوز الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لان
ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان
الانقلاب فيه واجب ولقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه
وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم
ان يكون الطارئ مزيلا لوصف وجودي وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد
غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة
القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان
الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين

المذكورين فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا
يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب
فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد
ينتهي الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة
العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية**
اقول من امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة
محصلة لا يصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالقاسر حتى يصير مادة لصورة
اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك الى ما يباينه بالطبع ويخالفه الا ما يخلو بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف
فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت
تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة اياها
نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل
فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعلي وايضا وجود العرض تابع لوجود
امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها لانها بمنزلة الالة كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون
تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها الا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الحيواني
بعد المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا تتخطى الى مرتبة من الكمال الا وتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب من هيهنا يظهر ان الحركة
واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بطبايعها اذ لم يعقها عائق وسنبين زيادة انكشاف لما يتعلق
بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله تع **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه
مط في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل
وفيه ما سيجيء والمتاخرون على جوازه مط والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا
كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة
الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها
معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا
لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون لها طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما
ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد
من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى
لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة
بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل المادة الفاعل ايضا بينهما وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل و
قابل لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وجهان احدهما ان القبول والفعل اثران
فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن
سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثنين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة
صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين
فاعله وحله كما بينا في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما واما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد
واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر ايضا فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية
لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتاثر عن
نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا

اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعاني اقول اما صحة كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر فليس مما جوزه الحكماء
في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب
وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابلية للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية
ولا تاثر هيهنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل العقل
الموجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا
ثم اعتبار لحوق الوجود بها عند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة
ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثري جاز
ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد
الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدء فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية
البدنية مبدء قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام
للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان
نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجري
في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة
لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها تباين تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء
بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات
كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه
بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن
مقتضيا لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال علتها فلم يكن اللوازم لوازم هف
واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل في ماهيات الممكنات ومنها الزوجية حاصلة في
ماهية الاربعة وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل في ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها
بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسائط ولكل واحد من البسائط شيء
من اللوازم واقلها انه شيء او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزمها عند ذلك
الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده
لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل
ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المط وقيل ايضا ان للباري عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبية
والوحدانية وما يجري مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعية
كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية و ايضا
عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات
لذاته تع وهي عندهم من لوازم ذاته تع وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتاخرين
سيما الامام الرازي في تجويز كون القابل والفاعل باي معنى كان واحدا ولم يعرفوا كنه الامرين في القبيلين فوقعوا في غلطة عظيمة
من جهة اشتراك الاسم في استعمالات فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية
واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص
علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في
اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى لجناب الالهي عن ذلك وربما يورد ايرادا على البرهان المذكور المتفرع على
تعدد جهتي الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه

بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فلم يحقق معناه في احد نوعيه اعني الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان الخاص فيناسب تعين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة فكون المادة حاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه **فصل في ان التصورات** قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فلانه قد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية المجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره بكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية يتوقف على تلك التصورات وتلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية اخرى ولزم التسلسل وذلك ممتنع فاذا تأثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدأ الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا نرجو حصوله احمر الوجه وتهيجت الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو او المخوف داخلا في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان متمكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجسر وتحته هاوية لم يجترئ ان يمشي عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير آلة جسمانية ويحكى عن حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فترصد للخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق بالنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة الى حيث تبرئ المرض وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة وخسف تارة وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى موادها كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى كما يصير تصورات هذه مبادي للامور الجزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي للامور العظيمة وان كان نادرا وغريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة او القوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ومما يتعلق بهذا البحث ان الراي الكلي لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئيات تتساوى النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال **عقدة وحل** لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي ولم يصر كليا فلا بد ان يكون سبب الوقوع الجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدأان لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئيات فما هو المتصور عند الاوائل يمتنع الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور ثم فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن ماهياتها ولوازم ماهياتها والعقل لا يمكن ان يدركها الا بالات جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص نوعه من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لماهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة

عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبيل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات و لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما يخصص تاثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعدما لم تكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت او امكنت للماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان زائد على امكان النوع في مواد شخصية **فصل في ان العلة هل هي اقوى من معلولها** البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وطبيعته او لتخصيصه وهويته والاول يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في الماهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني فكون هذه النار معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادية له لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول في ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتها او وجودها فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اشباع سطح النار لسطح فلك القمر في محركه واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين يختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبيها تاما مثل النار التي تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحرق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقاة البدن اياها عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجزاء هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية واما اذا كان النظر الى وجودهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على الماهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع

ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو موجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة
للقائلين بانه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود
وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباههما وايضا المهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود
ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء
المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان مهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل
الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في مهية ذلك الشيء والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لانه لذلك الفصل فصورة
الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها لكماليتها وغنائها
عن مزاولة هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه
اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية
ذاتية واذا وجدت بوجود عللها وشرايطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة
اخرى له فبهذا الوجه يتحقق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه
موجود بالعرض علة ما ركن لك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها
فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض
فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات
ازالة ضد شيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة
الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فينضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضدا
كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات
فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية
اذا انسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق
ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكري والخامس ان يكون المعاون للفاعل لا على سبيل الوجوب
يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول ان يوخذ القابل
مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه
فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل
للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو
الذي يباشر الفعل بلا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة
للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء اخر
اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل
او ان كان فلا بد من احوال ليستعد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة
الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا اطوار بعد كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له
والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء
واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون
لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير
وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق
واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية
لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب للعلاج او الصانع للعلاج وفي

والكرسي غير بهما والهيولى الاولى مادة للكل فرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره م

المادة كل

المادة كل واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم وكونه
المخصوصة واما الكلي فكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات واحدي العمل
بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع
كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل
صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب
المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم
يشتعل فيه وبصير اشتغاله فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها
والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون
بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة
او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله
من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء ولحواشي عليها
كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد
المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في
شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في
صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون
الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا
من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل
ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث
ويكون الحادث منهما شرطا بعد عدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط يجوز ان يكون عدميا فلا يجتمع
اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة
بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا
ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف
المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن
في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت
اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت
ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث
مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية
اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته علته ومن حدوثه حدوثها
ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل
على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما
غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه ان كلام هذا القائل قوي جدا
في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي
فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في
المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال لجاز
ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كا

صورة المادة الكل والصورة المركبة مثل ع

كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد
منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان
الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري
عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك
الثقيل بعدة رجال يمتنع تحريك بعضهم بما يناسبه حاله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام في حدوثه واما النقض
الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب ينتهي الى جزء بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
وجوده بالتجدد وحدوث زايد على هويته المتجددة الانصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة
حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فلتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع
كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون
عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه
في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضي الهوية الانصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية
في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق
وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قول بقدم النفوس فستعلم مباينته في مباحث
النفس انشاء الله تعالى من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى يكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم
طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة **وهم وتحقيق عرشي**
ربما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر
واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء
مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس
حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة ولا حصة منها بل لا
يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى البواقي علمنا ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء
صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمام وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كما
للعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد
والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي للذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء فعلة كل
موجود ما اصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود
وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار
انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان تكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما
ان يكون له امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير
والعلية هي الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع
اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال
الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة تابعة للكثرة
فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث
فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المغناطيس في جذب الحديد وتاثير الدرياقات في دفع السموم فان كان المؤثر في الحقيقة هو شيئا

واحدا بما هو هو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او دسر
السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل
واحد من الآحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان
بينه وبين اللاحق الاخر والتاثيرات المتلاحقة من المنفردات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينهما فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع
لورود مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منهما وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة
عنها المتحركة بها بان لا يعود تلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول
اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحو
اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بالحطة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا ابقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم
تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور
من الاحاد ولو على التراخي فيري عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد حرك مجموع قوى
تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار
الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة
ما قررناه واوضحناه لتنتفع في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي
العصمة والالهام **فصل** ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر
عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرايط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة
مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستند
الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهيهنا له عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم
السابق مستند الى عدم العلة والوجود اللاحق انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق
واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات ليس اذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة
اخرى غير الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث لها هي هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة
فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فحقيقتها غير مخلوطة بالحدوث بل ان الوجود لعدم الواسطة في
فرض لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضا لما هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين واما امكانها
من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته
مشتركا الوجود والعدم ثم يلحقها الحدوث مقابلا بعلة فيعود المحذور السابق على وجه اخس ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود
ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من
دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول
هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى
اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكنا ان يكون وان لا يكون
كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكنا ان يكون وان لا يكون حتى يحتاج الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان
كان سببا لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل
هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق
وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اهي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام
شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى
الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى
الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه

مراتب

ذاته بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم **فصل** في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشئ كانت ذاته محض علة لذلك الشئ بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدء لبسيطا بل مركبا فالمراد من البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدء لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شئ اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وغير ذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا او سيفديا على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كل ما كان معلولاه فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده **شك وازالة** ومن ابحث ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وبلية في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لجملة اخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدء ولا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس لم يهتم بها لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدر ا الا صدر ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا ان في الجزء ابجد وليس فيه ابجد هو قولنا فيه ابجد وفيه ما ليس ابجد فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدء لشئ وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة ليس ذلك منه غباوة وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس هوية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا مثلا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدر عنه ا ليس صدر ا فهو لا صدر ا فما اتصف بصدر ولا ا فقد اتصف بلا صدر ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدر ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشئ بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشئ لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرائط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشئ بامر هو بعينه لا اتصافه بآخر غاية الامر انه لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه بآخر واما ثالثا فلا استحالة باجتماع كل

مفهوم

مفهومين متناقضين كالوجود ونقيضه في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اتصافا بكل باحد واما رابعا فلان تناقض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور ا من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشئ اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده فان كلا من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود محمول عليه لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير الحذق والذكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة ونقيح **فصل** في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا ووجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما الواحد بهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشئ من الخصوصيتين مدخل في ذلك وكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون القوابل والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة العلة للهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته عموما بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشئ موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى وبوجه اخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلة بالتاثير كان المعلول معهما واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احداها جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد اللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة لاستناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزم لها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المط والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لماهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شئ لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من حيث امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جنب المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل** في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار اخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شئ فينسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدء اجل من الطبيب ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاوزها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة

مع المبحث وحيدا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
فان البناء حركته علة لحركة اللبن ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن واشباهها تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل
ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا
وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة
في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار
علة لوجود نار ولا نار ليست احق بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في
الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة تكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان
الجسم او صورته علة لوجوده لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها
لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها
بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا
كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا النحو من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره
في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا
محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اكثر من المعلول **وهم وتنبيه**
ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة للنفوس معتقد بها اعتقاد من يتوهم
ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن قيوم يقوم عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه
وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسوق ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه باسباب ذكره غافلا عنه دائما مشتغلا
بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها واخلاده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا نادرا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله
الا بطرا ورياء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وجبر وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد دخلوا
بطبايعهم هذا الرأي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبباريهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال
في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع
مطوي في قبضة بارئه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا
فآنا بل فيضه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك وتساقطت
الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من
احكم الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من موت الزخارف فان من يعتقد هذا
الرأي يكون دائما متعلق القلب به معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في
كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربة الى ربه ووجوه لنفسه وهدوة لقلبه ونجاة من المهالك
تمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل الحكم ان تتيقن ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار
عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان
الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل
وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو جزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل

ثناؤه

ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباري تع يكون طبعا بلا اختيار منه
كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها ولو تقدر ان يمنع نورها وفيضها لا انها مطبوعة على ذلك لان الباري تع كما يتضح
في مقامه مختار في فعاله بضرب من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهذا حكم
ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكره في آية امساك
السموات والارض **ذكر وتلويح** قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تع والبقية كله
من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تع فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما
احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة
اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو مح قال فلا يصح افادة الوجود الا لمن هو بريء من القوة من
جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا
ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو التعلق والوجوب بحصول الفاعل
اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة
والسر فيه ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء
بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع هذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب
الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق
عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظيره ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم
جميع الافراد ثم لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود
والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية
كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا
بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها
تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان
ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين التخلص من واسطة
الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى
سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل
عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة
الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل
وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه
وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه ففي نفس الامر
التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة
ليس شأن ليس فيه شأنه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل
يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر فانا عملا يجوز الاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان
حكمي على هذا المقصد العالي ستطلع عليه ان شاء الله تع **تعقيب وإشارة** الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والآت حتى يصير
ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت في الوجود
فاعل اول ومبدأ اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في رتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة
ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود
ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع

لكونه عنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل ههنا ذات واحدة وحيثية
واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر بشيء وننشأ باحدهما وهو
النطق ونكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما
يحتاج النار في احراقها لشيء الى الصفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ويمكن ان يكون
له في فعله عائق او شرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه
فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار
ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شأنه اختيار
ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام
من الغير اياها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي بالاضافة الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الاول
والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في افاعيلها من قبيل الاول كالحركات الاينية وغيرها
الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في
العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والنامية وكحركات النبض والانبساط و
الغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي
في عالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك
نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله على السنة رسله في كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرها
من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما امرها به ونهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة
مسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه
في درجة واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير
قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته
الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعليته التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالمية بما هي بعينها نفس افاضة لها من غير
تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار
وان كان الاول منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض
وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته بالاختيار
باختياره او لا فعلى الاول يعود الكلام ويتجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه
لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبولا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي
الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض فاذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه
ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ
الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب
الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وسنحقق لك في مستأنف الكلام من الاصول الايمانية الآتية
ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل
بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجاهلون من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من
مقدميها او تاليها بل وجوبها او كذبها بل امتناعها لا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو
عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية
المذكورة وانحاؤها الستة المسفورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها

وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها اياها المستعملة المستخدمة لها كونهما وحبالها فان النفس
تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك
القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما ستعلم على ان الوهم الذي هو رئيس ساير القوى ينكر نفسها فكيف
حال ساير المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة
عنها بنفس ذواتها المدركة في ذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للآلة وفاعليتها
بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والعنف الحاصل
من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية
لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح كفعل الزنا
وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وساير ما اشبهها بالطبع
وفاعليتها للحرارة الحادثة والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا
يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد
من اعتبار قيد اخر مثل وجود شيء او صفة او ارادة او الة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم
الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام
الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء
والتأثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من
العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب
الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير
النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم
بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك
امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقايق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها الفاصلة دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى
لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك المهيات فتلك المهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات
لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات ثم يكون العلم بتلك المهيات علة للعلم بساير الصفات لانا نقول من الجايز
ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين
لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم
ذو زواياه لا يقال ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فانا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فيجب ان نعرف جميع
صفات نفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغنائها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب
ان يكون العلم بهذه الاحوال بعينها حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى
الاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع
وكونها ممكنا حادثا باقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت
ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيفضي على الاعتبار كما
وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا
لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء
علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا
ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بهوية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم
واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة

للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلاجرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية ولوازمها وجودها الفطرية لكن اكثر الناس من ليس له حضور تام عند نفسه بل لكثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة الفته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته وينسيه علمه عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون بعين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب اليها شهيد كتاب ... فكن منتظرا **فصل** في الة العنصرية واقسامها ان العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا معه فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة والاول لا يخلو اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله بعروض الحركة في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب الى السرير فانه ينقص البعض شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانية وان كان مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية وان اريد بجميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو الاول وذات الهيولى الاولى لا تأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاتها اذ لا تعين لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في ذاته فاقدا للصورة بنحو حقيقته ولم يعتبر الا ابهام محض من غير تحصل لجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى من غير تخصص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود فكما ان كلما قرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية وكمالا واتم فعلية وكل ما منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة والهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدميتها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها فنفسية النفس ليس كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه لم ينته اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدأ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذا يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها الدهرية باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة

فكما انها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فليس لها في مرتبة ذاتها الا ابهام محض والا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل من اتحادها بتلك الصور التي هي مباد لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة باعتبار والتشخص باعتبار آخر عند اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء **فصل** في حال الشوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبنى رموزهم واسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل امورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وتصيقلت مرآتهم واحتذت بها شطر الحق وظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الامثال الا ان من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوقها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا الى يومنا هذا قد حرفوا ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين اما العدم وثوق هؤلاء بنقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم عن صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته واما الذي ذكروه في الفتح فيه فهو ان هذا الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى الصورة تلك فكان ما علاها حاصلة بالقسر هف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو من صورة على ما سيأتي والشوق انما يكون الى غير الحاصل فالوا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال الشوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانبعاث كالحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له في جوهره الطبيعي فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال صورة قارة او فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة ولست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ان يكون ايضا غير قنعة بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال ربما ظن انه يشتاق اليه الا الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما يأتيها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمال اول بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فهذه الاشياء تعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث عن الصورة فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلا انتهى فهذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام واني لاجل محافظتي على التأدب بالادب الى مشايخي في العلوم واساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم اشباه آبائي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لست اجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثالية

ودفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والعثرة في معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت عنه اولى واحرى والاعتراف
بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عند منتحلا الذي حتى اقترح على بعض اخواني في الدين واصحابي
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته افاخم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما سردوه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من الوقوف الطبيعي في القوة المادية فالزمني
اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التأييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول
المتقدمة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس
مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او باموره فصلية
او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة
الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدا لساير الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شي من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا
ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق
في الخارج والفايض عن العلة لكل شي هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها
مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فان ماهية
كل شي هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود
العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي نراها في بعض
الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقايق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها يرجع الى
التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من
المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد
منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشاة معينة جزئية بضيق ويقصر
عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوته عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة
القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصورها
وجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الاعلى مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على
تناهي الابعاد والمقادير وساير المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا
يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية
وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن
بعض اخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء
ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم
عبارة عن حضور شي عند شي فما لا حضور عنده لشي لا علم له بذلك الشي فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة
الجهل وما يصحبه في الجملة المقداريات والمتكميات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القارة منها كالزمان
والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقارة منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام دقيق في البين
ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا
ان نذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شي حفظه
وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان
العادم لامر ما راسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر ما لا يشتاقه
ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بري من انحاء النقص مقدس
عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان لجهة تشوق الى شي ويعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق

التمام

التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها التي يليق
بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة
ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا
ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على الاداني من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا يتصف
هي ايضا بالشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها هائمة في جمال الازل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها
ودوام استغراقها في المبدا الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا بنحو مندمج في ذواتها الامكانية بحسب خفاء تباينها
وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود باريها وذلك
لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل على حدقة ادراكها من الوجود الحقيقي والنور
الاحد فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند
سطوع نور الاول تعالى على ذاتها النورية الوجودية القدوسية واما غيرها من المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا
سماوية او طبايع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما
سينكشف لك في باب الهيولى ان شاء الله تعالى وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات لينضح ان جميع هذه الاشياء كانت على
اغتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم واذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت
هذه الدعاوى التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من
من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في موضعه ولان كانت
مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود
واتحاد الجنس بالفصل في الماهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة و
القدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها
الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو
مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل تمامها يكون
مشتاقا الى حصول ما يفقده منه شوقا بازاء ما يحاذي في تلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون
الهيولى في غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها
شعورا حسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا اضعف من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير
والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان
واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشي القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد
حصولها وان فقدها ما يمكن حصوله من الامر الكمالي التي ما له شعور ضعيف يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته
من المشتاق كما يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او علته في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يثبتوا بالاعتبار الاول من جهة
ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار
الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبار انها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها
هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان نوضح ما ذهبنا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني
في الجواهر المجردة وخصوصا في الجواهر النفسانية والطبيعة الواقعة في سلسلة البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي
هي حيثية حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية لتجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذي ابتدأت منه فهي انما
يكون حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة افتقارها الى ذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ
والتخلص عما اورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع
بل غير صحيح على الاطلاق فانا المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور لم اعلم بها وبحسب اعتباره اياها مطلقة

مهيته ناقصة مبهمة في غاية الابهام لكنها انما تصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي بها
تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصيل نوعيتها متقررة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى
كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية
الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع
والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق الغريزي
الى اخره فغير صحيح لما ذكرنا من ابطال المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن
الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة
الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يرد ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى
بحسب ذاتها بذاتها لها شوق الى الصورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة
المكملة لها نوعا لها سلوة واطمينان وغنا وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند نوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها
من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت
حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامرأة لا يكتفي بالجماعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة
ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بورودها
فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون بالامكان من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم
يخرج بعد من القوة الى الفعل الا قدر متناه وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية
ويكون بحسبها التشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال
الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات
وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى اخره فنقول فيه المختار
على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان او بعد الخلو بحسب ذاتها المجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي
يفقدها ويمكن حصولها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور انما يأتيها الصور الطارية الى اخره ففيه
ان جهات الطلب والحركة الى الصور مختلفة فيها كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك
الى الصورة اي صورة ما فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات اي يكون مادة للجميع فشانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منها حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها
بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان لان
معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل
قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم تفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احديهما وبقاؤها
اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها لهما باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير
اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى لها ويتصل بها
احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الاخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل
في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا هذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما
واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفائدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية
كل صورة منها ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى
سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور
المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون المتخصصات من الصور المتفاسدة العنصرية ومما ذكرنا ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في
الكمال المترقية في الخيرية التي يكون منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد
كمالية

وتعاند

وتعاند بينهما بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ان
تكون لغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله فهذه تشعشع وتبين مما ذكرنا حقية ما هو الموروث بلغ
من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الاعلى
والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فان
الوجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود بحيث لا نقص فيه لا شوق والفقد اذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا فجهة الفقدان المتدارك والفقد للكمال
المنتظر كما علمت مرارا انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما يظهر
من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجب ان الشيخ ممن اثبت في رسالة عملها في العشق
حال تشوق الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات
الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها معشوقة في ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين
عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها فاما الهيولى فلدءوبية نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان
كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في ذلك فالهيولى
كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت في مبهما بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا
كلامه في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشيء الذي يحصل
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المختص باسم
المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان لكل ما اشتركت معنى
وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة
واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت فهي
التي يكون بها الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء مثلا اجزاؤه الصوري
بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للاثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا تتقوم
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبائعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منهما او الواحد
لا بعينه قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها
بالذات الى جهة واحدة ولكن لا بد وان يكون هي بما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معان فيحدد
كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امور غير
مقومة تامة في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب ان يستغني بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احديها فقط فلا يكون
الاخرى صورة واما ان لا استقلال بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد على ان ذلك يستحيل
ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحدة عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة فيكون سابقا
عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك

المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال واذا بطل القسم الاول فبقى احد القسمين الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم
الثالث وان يكون للطبيعة وساير الصور تصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتاخير والظان ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وما
نحن فيه المختار عندنا هو القسم الثالث اى كون المقوم هو واحد من الصور والباقى بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا كما حققناه
فى مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية
حظ فى التقويم لكانت اعراضا وهى جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر
التى هى مواد بدن الانسان فهى مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع هف قلت هذه عقدة تنحل بالاصول
التى سلفت منا فنذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان من المستحيل كون شى واحد جوهرا وعرضا لشى واحد بعينه ولا استحالة فى كونه
جوهرا لشى وعرضا لاخر ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهرى وكذا العرض والعرضى فالجوهر جوهر فى نفسه لا بغير
كونه جوهرا بالمقايسة الى شى اخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشى جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التى لها
هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة
كل من المواليد المعدنية والنباتية وان احتيجت اليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام فى صورة النبات
فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط فى وجود الحيوان
وليس بمقوم داخل كما تحققه مستقصى فنذكره ونذكر ايضا ان كون حد الشى وشرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمة لا يوجب دخول
معناه فى ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون الحد زيادة على المحدود وسيجى ايضا الفرق بين علة وجود الشى وعلة شيئيته والعجب انهم
مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل
منهما واحدة وهى التى بها يكون الشى الطبيعى هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التى اقترنت معها
كان ذلك الشى هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** فى الغاية وما قيل فيها اما الغاية فهى ما لاجله يكون الشى كما علمت وهى
قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تع وقد يكون شيئا اخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون فى شى غير الفاعل او
كان فى القابل كتمامات الحركات التى تصدر عن روية او طبيعة او فى شى ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** فى تفصيل
القول فى الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشى يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده فالمادة والصورة
علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد فى ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول
فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقى ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح
ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان
هذه الامور فى مباحث **المبحث الاول** فى العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها مبادٍ مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة
المحركة اى المباشرة لها وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو والذى قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذى قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت فى الخيال او العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة
سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والامر فى صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذى قبل انه تع
من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التى فى الاعضاء فقد تبين ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة فى القوة المدركة
هى نفس الغاية التى ينتهى اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فيتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته
اليه وربما كانت غيرها كما اشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففى الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة
وفى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعدما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحرك فقد تبين ان غاية الحركة
فى كل حال من حيث كونها غاية الحركة هى غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية لغيرها بخلاف المبادى

قبلها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى اليه الحركة كما علمت فان اتفق المبدأ القريب والمبدأ الاقرب اللذان قبله اعنى القوة الشوقية مع ما قبلها
من التخيل والفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادى كلها فلم يكن عبثا لانها غاية ارادية واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلى
ولم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية العبث نهاية الحركة وليس مبدؤها شوقا فكريا فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده
هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية
كاللعب باللحية فيسمى الفعل فى الاول جزافا وفى الثانى قصدا ضروريا او طبيعيا وفى الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادى
من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الحيوانية
على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هى خير او مظنون خير غير صحيح
فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له فهى العبث ليس مبدؤه فكريا البتة فليست
فيه غاية فكرية واما المبادى الاخر فقد حصلت لكل منها غاية فى فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفسانى فلشوق
مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى
غير النهاية ثم ان الانبعاث الشوق من النائم والساهى وكذا من يلعب باللحية مثلا علة لا محة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال
الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال
عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسى او تخيلى فهو خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان
وظنى بحسب الخير الانسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقى بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا **المبحث**
الثانى فى الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادى العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها
وهى منبثة فى خلاء غير متناه وهى متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على
هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله فى ذلك
حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة
مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه
نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو
والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذى نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت
الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع فى مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه
القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم
ومنها اكثرى ولكل منهما علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثرى قد يعارضه معارض فالاكثرى يتم بشرط عدم المعارض
سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وامكان الوصول الى
المطلوب يتبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود
اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يتوهم انه اتفاقى والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل
ان يشترط ان المادة فى تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما لذلك
طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة
الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى ساير افراد النوع فاذا حقق الامر فى تكون الامر الاقل انه دائم بشروطه واسبابه ففى صيرورة
المتساوى اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هى اتفاقية عند الجاهل باسبابها
وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب المكتنفة بها فلم يكن شى من الموجودات اتفاقيا كما وقع فى السنة الحكماء الاشياء كلها عند
الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شى لم يكن شى عنده موجودا بالاتفاق فان من جاء

بنى على كثير فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التى ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق
بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شىء الا انها اسبابا فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
يتادى السبب الاتفاقى الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى مهبطه الذى هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى غايته
الذاتية بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففى الاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا وفى الثانى يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا اذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر
طبيعى وارادى او قسرى ينتهى الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فالم يكن اولا امور طبيعية او
ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طارئ عليهما اذا قيس اليهما من حيث ان لا
الكائن فى نفسه غير ممتنع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها التادية اليها اصلا لم يكن فى ذلك الا ان القمر مثل
كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق انكان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى اسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية
طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افراده فما ان السبب الى الاتفاق
او بمقر الطبيعى كالرباط واما الجواب التفصيلى عن الشبه المذكورة ففى الاول انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذى يختاره وتعينه من بين افعال يجوز اختيارها
ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غاية مخصوصة يلزم تادى ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة
عن اختلاف الدواعى والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيده ان نفس الروية فعل
ذو غاية وهى لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة فى تحقق غايات لها اذا صارت ملكة لم يحتج فى استعمالها
الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروى فى كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر فى كل نقرة واذا روى الكاتب فى كتبه
حرفا والعواد فى نقره يتبلد صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد الى
حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوى النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحرك بواسطة الوتر والنفس لا تشعر
لها بذلك وفى الشبهة الثانية ان الفساد فى هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى
الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متاد الى غاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة
اليه وتفنيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التى فى البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن
كل مدد فانما يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول كما ثبت فى علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل
سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئى فهو غاية بالقياس الى
نظام واجب اذ اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التى
بسببها تستعد للاخرى على ما يعرف فى علم النفس واما الزيادات فهى كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التى تستحقها ولا تعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن فى مجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية للطبيعة
يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل فى المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلى وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهى اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية فى الطبيعة وفى الشبهة الثالثة ان القوة
المحرقة لها غاية واحدة هى احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض فانما
هى توابع ضرورية تستعمل اقسام الضرورى الذى هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر فى كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس بنا
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه يختلق
عليه لدلالة ما نصفه ووجد من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره فى العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا
سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة العا

محركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة فى الجسم
افادت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضى فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذلك
القوة المودعة فى البرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة والافلم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة غير موقوفة كلها خيرات وكمالات اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك فى الاقل فلهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عائق وايضا
انا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **المبحث** الثالث فى غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهى لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التى
فى الحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هى اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث فى ابطال
الداعى والمرجح بامثلة جزئية من طريقى الهارب ورغيفى الجائع وقدحى العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لافاعيلنا فى هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا ان نزع ابطال
الدواعى فى الافعال وتمكين الارادة الجزافية يسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغنى عن المرجح فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن
عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق فى الانسان حالة رؤية الاشياء لا كما هى لاجل الارادة الجزافية التى ينسبونها الى الله تعم فهؤلاء
القوم فى الدورة الاسلامية كالسوفسطائية فى الزمان السابق ومنها ما مر من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية
ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوى طرفى الفعل كيف تخصص
احد الجانبين والخاصية التى يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذى فرض ومايا
لهذا الجانب ومنها المناسب ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كان فى افتضاحهم فان المريد لا يريد اى شىء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشىء ثم يعرضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شىء قبل وجوده رجح احد جانبى امكانه يحصل ارادة مخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة
كما ترى واقوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان
للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات
ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثانى ان لكل فلك حركة
الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع حركة الى كل واحدة منها وكذا لكل حركة حد معين من السرعة دون غيره مع تساوى
النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجب ذلك الموضع دون غيره لتساوى جميع
فى الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه فى موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل
والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما
فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثانى ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها
العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما
للكواكب انما حصل بالكواكب قبله والا كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من
الحدود وغيره طبيعة خاصة تقتضى مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلى بما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على
خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة منفردة فى حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الكرب
عن القلب من اراد الاطمينان فليرجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوى راجحا بان يجوز ذلك من العاقل الجاهل الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب بل
الداعى هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج فى فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان

ناقصة في الفاعلية وستعلم انه سبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب
فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور
تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما هو فاعل لها وبيان ذلك انه سنقرر ذلك
ان شاء الله تعالى ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج لشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء
من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية
في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت
شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا للفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت فاعلا وغاية

وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل
لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من الجهة والالتفات المنفيين عن العالي
بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو احب الواجب تعالى فعله واراده لا
لكونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهيجا وخيرا له تعالى بل بهجته انما
هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله قرا القاري بين يدي الشيخ ابي سعيد
ابي الخير رحمه الله قوله تعالى يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا
مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله
للخلق عائدة الى المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان
كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية ولنمهد لبيانها مقدمة هي انه من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد لاجل القطع وهذا ايضا نافع اما في الحقيقة او في
الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما للمتروع لغاية
يكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم ذكر للقطع وانما لم يكن منه بد لا لذكيته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث
الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية الحركة الفلكية
ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري
ووجود الشر في العالم من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات
من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مودية بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد
بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي
فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى الاجزاء والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح
في باب العناية ان شاء الله تعالى فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة
المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى
الشخص الواحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء
الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث
ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية
فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل
وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما
سمعت واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد هنا هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا الكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه **فصل** في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون
فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة
في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل
لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا
قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لان الغاية يومها الشيء
فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكمل له به وكان قبل فيه بالقوة
فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر فالحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة
فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكمل له به كان
خيرا او من جهة انه مبدأ حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي
مبداها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة
امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحدى
بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبناء
من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم
غايته بالاعتبار الاول البيت صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت **فصل** في الفرق
بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود
معلولا للمعلول فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل
الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس الى الفاعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود
واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض قالوا هبة السكين لا يليق للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة
ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون
بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى
شيئا ليحصل له ما هو اولى به والطيب من كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله
على الغير فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصول له ان كانا
بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان
لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان
سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفى عنه فيقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال
الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة
الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة
من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ
والخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر
العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه
تخيل الشبع اولا ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعانا
وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع
ومقصد للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فنعلم ان العلة

لا غاية له

بالفعل

المنفعل به

الغاية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سيرجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبتغي المحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لصلة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفاعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكر فاما طلب مكان للملالة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد تبين ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان المراد منه ان الغاية بحسب المهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان تكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فالك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف لم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها اليس لو فرضنا الفاعل امرا تاما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي يترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه المحصل والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان في واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم واعتراف مقر بوحدانية الحي القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليها الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة عن ما هو الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدء هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات يحس ما يلائمه وينزع اليه معقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم تكن متباينة عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او منبعثا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخييل وهي الفاعلة

للامور المتاخرة السافلة بالمتقدمة العالية والخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمانينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي خضوع وطاعة لما اشرف منها واقرب الى العالي فالاسطقسات على طول الزمان حين تنقاد خاضعة للعالي وقد عرفت شيئا منها وينعطف على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه افرادها بالمبدء وخضوعها فكل ما هو اسرع للقبول والنور والحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفرس درخت سرو بياد شمال بيداري همي تماشا دست وهمي كن ادركام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه به حيث ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فبادر الى اجل العبادات الاول معرفة اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طائع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدء بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والتروع الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فان بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدء الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبائع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها الموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت الا ان هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليها الا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك في ان مطلوبها ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا شيء الا وتجد فيه شوقا الى المحبوب وتحننا الى مرغوب طبعا وارادة قال بعض العرفاء لعمري ان السماء ليس عند دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لسنانها في هذا الشان ولعمر الهك لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالتا من تجلي جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عندهما ومشاهدة لطفه الازلي هو سلب افئدتهما كما قيل في الشعر فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان تكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اول الاوائل وآخر الاواخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كان

من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية متقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء كما سنبرهن عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فيصح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ويصح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق بقضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية

شكوك وازاحات

قد يحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به فغاية يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حقيقيا دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو ممتنع فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيرها فاعلم انه قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب قصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا المفيد لما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب بل ولكنه على سبيل الغلط والخطاء سؤال قد تقرران الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب جوهره اشرف مما قصده وفعله بحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب تقصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات ككون الة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما هي كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان تعمل عملا لما دونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها الا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وتشبه ذلك وكذا مقصود السماويات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الاسفل بل ما هو فوقها من ملكوت طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا اله الا هو است غافل بكان كه دشمن است او يا دوست دريا بوجود خويش موجي دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير ووجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم بالحقيقة من غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور في هذه الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزومها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل التفحص والنظر يوجب اثباته فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا خيرا فلا يخلو من الثبوت ولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على

الذي

الروية والقصد بل نحن نعده كما في القرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقه ان شاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا المسلك لا يحسن به مخاطبة الجمهور ومن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع روية او بدونها

زيادة تبصرة

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والقصد العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور

تذنيب

قد تبين ان الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان هيهنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه وتبعت لطوائف الاثام لكن الناس فيهم سالكون اليها في لبس وعماء من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع وقوفهم في شقاق لو لم يكونوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت فان شئت سميتهم عبدة الهوى وان شئت سميتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل في تلك القرآن فمن يتولى الله واحب لقائه وجرى ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فيتمحض لكل معبوده ووجهه اليه كما في قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا لا فيذهب بمعانيه وروده العدم منقلبا ايتر الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم رحمة يوم الدين

فصل في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام

قد سبق القول منا في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية على النحو وغيرها الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالماهية اصلا ولا يصلح الا ان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه الامرية من مراتب الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان تخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا تميز بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار والاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات

لاتصافه بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشيء من الاشيا لكن بسبب تلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي وليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها واما اذا اريد ببعض هذه الاشياء سلب بعض اخر فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا بان نريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية ولوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبر عنها بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رايحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء و ما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم وسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى العالي عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه بنحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متاخر عن وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا منتزع الوجود في نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية الانسان موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والوجود كذلك وقد ثبت ان الوجود لا المهية فقد تحقق ان العلة كيف تكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض اي بالمجاز ولا نزاع لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انتساب المهية الى الوجود او اتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد تبينا في مبحث المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل بعبره ينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يفعلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر امتاز السواد عن ساير الالوان ولهذا الابيض ان يقال جعل لونا ثم جعل سوادا بل جعل وجودهما جعلا واحدا واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ناميا ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود النفس حتى اذا زالت النفس عنه بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات

وجميعه باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسايرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تعالى

نقل كلام لتقريب مرام

قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني بهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ماذا احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص

شخص شخص من هذا النوع الخاص له لم ينفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولابرحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة علمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب من ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد اقامة البرهان عليه ان شاء الله تعالى اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لا حظ لها من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وثنائه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم بها على وجوده الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات ان كان منتزعة من نفس وجود شيء او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لايمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا من حيث صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من رشح ظهوراته وتجلياته ويستفاد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كوجوديتها انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم الى الاخر يعني ان الماهية تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وببعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب جهتيهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشاة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للماهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان الظلمة اظلم من السلب وبالجملة في قوله لماهيته المنشاة عن هويته الى ان الصادر عن المبدء الاول والموجود بالذات انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهيته الكلية بل الماهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتنشا منها لا انها اصل الجاعل والثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد للشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب جوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا لا انه شيء اخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شيء اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثاني الا بضرب التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا تبين وتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول

مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احديهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا هف فان المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدءا ومصحوبا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريئة الذات عن تعلق بامر زائد حال ومحل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وهيهنا اي عند طلوع الشمس شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والان حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شؤون الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل اخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهله **عقدة وفك** ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقلها عن تعقل ما يضايفها اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في الفك عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي اقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من باب المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية ان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يقع للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له في الماهية كيف وقد وقع ان لا ماهية له غير الانية الواسعة الكرسي نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيومته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور النافذ في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو برهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفتح الاشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا او مريدا وسميعا وبصيرا او كون الهيولى بذاتها مستعدة للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبدء كل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضائفين ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لمهيته

الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في نفس العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأباه عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يحضر وجود المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا يبعد ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كما في الخارج وفي نحو آخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك آخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذواتها فيلزم اتصاف البارئ جل ذكره بسمات الحدث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات فتثبت وتذكر ما لوحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا النحو وجود في انفسها مغاير لوجود ما تحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلابد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تشخصيته وهو الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة اصل التقوم واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له الا بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولابد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم الذي يتسلط عليه بالاضافة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان له كمال ممكن الحصول به فتعرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين ولا شيء منهما يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوع والواجب لا ضد له ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب بالذات اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا ينقص عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لاحظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح بروح المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود وربما سمعت من كلمات اصحاب العرفان والكشف في ان العالم اوصاف للحق او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره

لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتقار ادفع من ان لا ينطقوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسب الى الذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة للافهام المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاستشهاد به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكرره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لسنا نقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الملحوظ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموجبة لنوع من الشرط فافهم ثم بتفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقته ما به الاشتراك والاتفاق فيها هو حقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي وذاتها شئونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمية والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء **اشارة** الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يوخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقايق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات **اشارة** الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاطه الامكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العلمية باعتبار وجهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه **اشارة** الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض ويجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأي افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع ظله في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم لكونه في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخس جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية

اى الذهنى والعقلى والمادى هى مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الاخرى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن او مبدء من مباديها الخارجية من الصور المنوعة فى الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رايهم مظهر الاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عند من قال بانضمام معنى من المعانى الجزئية بحسب زمان او مكان مما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما ان من اجتماع الاسماء الكلية على نحو لجهة وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا الصورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية ويسمى الحقيقة الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها فى عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقائق متغايرة بعضها عن بعض وان كانت لبساطة الذات ووحدانية الوجود والجميع اشتراك فى مطلق كونها اسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقائق متغايرة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة فى معنى العرضية الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما فى الوجود دليل وآية على ما فى الغيب

تثبيت واحكام

اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدماتهم الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع فى كلام بعض منهم ان تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذيبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى وهذه المباحث السابقة وان كان مما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالية بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نحاشى عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت ان يتبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى بعض ما يوهم انها تخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسيئ ظنك بارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون فى اتصافه بشيء منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبى كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء ايضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب فى ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا انها بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن هيهنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعددا فى الواجب او الجهة الامكانية فيه او التركيب فى ذاته من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المعانى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة فى نحو من انحاء الوجودات لا فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللاافاضة انما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود اى بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا يلزم من تعددها

على هذا النحو العقلى لا الامكان ولا التعدد فى الوجود ولا فى الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال فى الذات ولا الكثرة فى جهات التاثير ليبطل قاعدتهم فى نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب التعدد والايجاد هو تعدد حيثيات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معانى الصفات التى مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التى هى مفاتيح الغيب وهى معان معقولة فى غيب الوجود الحق تعالى لا انها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الحيثيات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والغيبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست بموجودات عينية ولا يدخل فى الوجود الاحدى اصلا فهى ثابتة فى العقل معدومة فى العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضى لانا قد ذكرنا ان الاثر فى الحقيقة لا يكون الا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدى الى كثرة آثار الوجود فى الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية فى كل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر فى العلم الذاتى لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته فى مرتبة احديته ثم الجود الالهى وفيضه الاقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا فى حضرته العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل

فى اثبات التكثر فى الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم فى اثبات التوحيد الخاصى فى حقيقة الوجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفننة وبالجملة النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعنى بالحقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجى ولا نعنى بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا فى الخارج ولا موجودا فيه وما يترآءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى هذه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستعداد فطرى يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه فى اى درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصايص عقلية وتعينات ذهنية هى المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة معينة من القصور فاذن هيهنا ملاحظتان عقليتان لهما احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق او انصافه مطلقا لا بشرط الاطلاق واللا اطلاق لكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسريانه فى جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا المراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعيناتها المنفكة من طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذى محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما الاعتبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر محقق فى الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقائق متعددة موجودة فى الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها التعينات الاعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية وتعددها

اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولذا
طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر بانها تصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا في المقاربات الذي يثبت فيه
تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة وما اشد السخافة في قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة
عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما لم يمكن انكاره في جبلة العقل السليم
من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول
لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم
والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي
مع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الجود دون الصناعيات
التعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل التي هي كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد
الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية
ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله
وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور
ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد
رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود
المكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب
الثلثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الموجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية
الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا
وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان
الكثرة فيه في حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا
يسطر في كتاب ثم ذكر ما يكسر سورة استبعاد ذلك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة
والاعتبار واحدا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه
انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده
والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك
كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من
بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد معطل من هذا الكلام ترك الانكار والجحود
بمقام لم يبلغه ويؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما امنت به صفتك كما
انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة
يطرء كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف
نيته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة له
فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل
ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان
او خطه او تصنيفه فراى فيه الشاعر والمصنف وراى اثاره من حيث انه اثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد
نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله
عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني في
نفسه والية الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن

عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم
ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون
تلبينا للقلوب السالكين مسالك اهل الايمان ودفعا لما توهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاص مخالف للعقل والشرع اما العقل فلظهور
الكثرة في المكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الافعال
للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج
فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى
الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى اخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث
عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشا موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام

والتام الغني عما سواه ويستمع لهذا زيادة توضيح

فصل في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اوليها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو
المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وادراك
اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق
بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انفعال فهو الغيب المحض والمجهول
المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والتخصصات
كالفصول والمشخصات وانما الوحي ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي
يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد في وصف واسم او تعين وغير ذلك حتى عن هذه
السلوبات باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام
محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة
هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا
او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدا للاعداد فانه
حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر
والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات
الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة
وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقايق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون
مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن
بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا بالاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل
تحت التمثيل والاشارة الا من قبل اثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام
الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة
من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام البديهي التصور الذهني الذي علمت انه من المعقولات
والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ
المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة يقول الوجود مادة الممكن والهيئة المهيئة له بحكمة
الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه ويسمى بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان
بعده عن حضرة الوجود واسره في ايدي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الاعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس
الرحمن والهباء والعنقاء.

دفع اشتباه

قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم
الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما يشتبه

لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقائص والحادثات مع ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما ذكره المحققون من الحكماء وجمهور ارباب النظر والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل اما قلت لم تجد لبصيرته ولكن يدريه الامين البصير وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بعضها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والمقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الفائض على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تتمة التي باعم اوصافه واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما الا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاد

فصل في اول ما ينشا من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلث علمت ان اول ما نشا من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه المنشئية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يخالف الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصحح جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر الاسماء منشا لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية هيهنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والاهية بتحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق وماهية خاصة وتنزل الخاص بحقيقته مكان نخاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احديته ذاته مقدس عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيات والاعيان الخاصة الا ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص وتلك الماهيات كما علمت امور متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود وماهيته فالاحدية الواجبية منشا الوجود المطلق والواحدية الاسمائية اله العالم ووجوده فسبحان من ربط الوحدة بالكثرة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو مبنى في التاثير والايجاد

تنبيه تقديسي لما ذكرت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذات اصلا فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدا الحقائق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك الشيء موجود شاعرا وزيد هو كاتب هذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلامذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق هنا

العرفية

العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى ولكن لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما ينشا عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آنخداوندكه هستى ذات اوست جمله اشيا مصحف آيات اوست وقال الفردوسي الهندوسي في ديباجة كتابه جهان را بلندى و پستى توئى ندانم چه هر چه هستى توئى وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ماعدمهائيم وهستيهانما تو وجود مطلقى هستى نما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى لشبهة واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه لا نقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من كابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وزبورهم تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ونظير ان اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلا ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت الحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده الوجود الحق الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة وجودية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد بانه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه وجوده ومنها ما قال في موضع اخر من كتابه ليس في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بل هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد معنيي الوجود الحق او المطلق او المقيد والا فمن تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يتبين عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امرا وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب اللفظ قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

واخرسهم عن نعته واعجزهم عن نعته فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك
التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد تخص اهل الرياضة وارباب الاحوال واليه قصد اهل التعظيم
واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد
اجتمع عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد **فصل** في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان ماهياتها كانك قد امنت من
تضاعيف ما وقع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات
والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه
وان الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تطوراته
وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها امورا
لا تأصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها
العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات تلك الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء الماهيات الخاصة امور
عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل ان الماهيات الخاصة حكاية
للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي تتعلق بها
الشهود وتتاثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا
فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في
ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لغيره يتنور به سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى بالنور
الذي يظهر به احكام الماهيات والاعيان وبسبب غاير الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما اتصف حقيقة
الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فتعاكس احكام كل من الماهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الآخر فيه
بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى فما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل
بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن
فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وامثالها
داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع
لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه
والماهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست
تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها
نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائهما على عدميتها
سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل
تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا
الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك
الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم
محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راي موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه
الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله
فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات
وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها
منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلما

في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهوماتها الاولية كما
هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم لحضرته تعالى وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد
اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول
ذلك المعنى كما في هذا البيت هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل ومنهم من كفر المتاولين في الآيات والاخبار
واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها
ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها و
مفهوماتها الاولية من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير
الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على طبقات ثلث الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على
مفهوماتها الاولى من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من
الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق
عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة و
المجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم ينفوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان
الههم جسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة التي
كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها صرفا
ومقدسا محلا كما لم يكن يهود باصرفا والا فلا تلعب بالنورية وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا محلا فيتعين
ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طرفي الغالي والمقصر اي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم
والعرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة بالعين اليسرى والمأولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين
يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه القابض على كل شيء والظاهر
في كل شيء فهو اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا
شأن لها الا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقائص فينتهي اليها كل نقص وآفة وفتور ودثور فاذا للسان
مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشفقتها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود
في ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانه قدح ولا خمر **وهم وتنبيه**
ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم
ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية
وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر
المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول
كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم
يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق
الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة
فيجري عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسير
الفاتحة او الغيب الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي
الاحوال الذهنية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم
محيط بنور الوجود الحادث وفيها اي في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال في مدارج المعارج واعلم ان فوق
عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل
هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف ومشاعر كل ذكي وبليد عالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل في الاشارة الى نفي جهات الشر عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع امر كن وتبادر في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرع بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية منشاها علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهية وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا الوجودات الحقايق الامكانية في علم الحق تعالى منشا الظهور تلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شان كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبماهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولها كما سيعرفه سمعك برهانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفائض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان وجود الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انصباغها بكلام غيره واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله عم كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد ومشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الآن كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شيء هالك الا وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان الماهيات والاعيان الثابتة

وان لم تكن موجودة براسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشا الاحكام الكثيرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقلبه اللحوق عن ساحة النقايص اليه هدم اعتبار الاعيان وللماهيات ايضا منشا للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده ومن هيهنا اسر القدر على ان بعض المحققين من الموحدين عدّوا شيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه بحر العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون بهذا السر ضراء مضرة عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شئونه ايضا من احكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وهيهنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او المنفي عنه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه

فصل فيه يستانف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بان منشا تجلي الوجود الحق الاحدي على هيئة من الماهيات المتباينة بحسب مفهوماتها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده وقوامها برحابحقيقة ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان وقال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في تاثيره من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فاذن ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره واشتهر عند الظهور ان كل ما انتسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية ووجود وحيثيتين امكان ذاتي ووجوب غيري وصح اثبات ما ينسب اليه وسلبه عن كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تاويل فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض العرفاء حيث قال از ان جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والماهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك الماهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ القدر تابع لعلم الله تعالى

وكلامنا في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا الاينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما سنطلع عليه
ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في
صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه
مع ملئكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع الى خصوصيات
المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز
احديهما قوله تعالى وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما الحسن
ما وقع متصلا بهذه الاية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة
والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك ولاجلها تري
العلماء حيارى فيها فمنهم من نفي الاسباب ومنهم من يثبتها ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استشفى من هذا
الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان
لكل شيء كما مر وجها خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويمجده والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم
الاسماء الحسنى الذي هو السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فانها قاصرة فاختلاف الحقايق
في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة
بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى
ولزوم كل شر وآفة وقصور ذلول باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت
فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وقوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الحاصلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج
اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حسنا خطب فيها يوم الاخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض شديد
وان المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله
حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث اخر عنه صلى الله عليه وآله فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاحد الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل
ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي
الالهي عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة
ان تحكي صورة ما تجلي فيها الا ان المحسوسات الكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية
البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء و
ظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته
وفرط كماله فضل ذاته من ذاته وفاض من ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره
الاولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأ من هذا
الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني في اصطلاح قوم والعلية والتاثير
في لسان قوم اخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في علم
الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبه لان لها بحسب ذاتها
ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض ولا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين العربي
في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه
ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة
صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شا

فهي منفية

فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار
في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها اشد عجزا واجهل واشد حيرة اقول في تنبيه بذلك على
ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في دركه الى ان يبلغ عجزها ان يقال هل لهذا المدرك
حقيقة ام لا فان العقول لا تلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس لشيء مباين للمقابل ولا
بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي الماهيات
وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه
وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد فا
واحد انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهره ومنه يستفاد ان
العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها الا حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه
العرفاء كما قد تبين لك ومن هيهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء فان ادراك النفس الانسانية
حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء على
ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر
على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها
وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يرى بها من الحقايق غيرها وقد نفى الاعيان
والا لزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه وما نقله العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان
وهو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء وهي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي
فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا
اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقدة فاذا تجلى
الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كان ينكره ويتعوذ منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون
الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر
ما لا يطيقه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن لبسة الخلق اذ يحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق اضيق فنا
عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق اضيق وعاينه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية
وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد
الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة
العلم بمبدء الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي
له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل واحد
من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود
ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء وا
والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الاربعة انما يكون
مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر لها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن
حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وان لم تكن
كاذبة ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا تحجبك ذلك عن ملاحظة تلك
الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا
استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا
اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية

ولهذا اختلف المرائي صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحدبا وتقعيرا وصفاء وكدرة وان لم تكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض عنه صور الاشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدء للاشياء فكان شهود ذاته مبدء شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعم من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات **تفريع** قد علم بما ذكرنا انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فتحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب** قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما وقع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا نحوا خاصا من نحو انات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا وكبرا وتحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محي الدين الاعرابي هذا المطلب محققا بالفاحيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطايا الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى **تعقيب آخر** ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤل الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض ولحجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويثبتونه عن شوائب التشبيه والنقص ويجردونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المتنزهة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحيث ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتخاشع عنه فيقبل كل نشاة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن بحسب شانها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه يحيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجية وغايته عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم

وكذا الوهم

وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي او الجلي لكونه يعبد اسما من اسمائه ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما مر من ان تجليه نعم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل لها مع انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير احكامها احكامها ومحمولات عليها فالكاملون علموا الحقايق علما لا يتطرق عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقايق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضبوح الحرمان عن ادراك الحقايق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث تشبث عليهم الوجودات التي هي نفس فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازم المهيات التي هي امور براسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لو يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء **ذكر اجمالي** انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى **فصل** في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس الامر اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدميا بحتا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة

من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجود البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل و قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و امكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقائص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال الكل ناقص وجابر كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه ليس الا نقائص الاشياء وقصوراتها وشرورها لا خيراتها الخيرات وتمام الوجودات وغاية الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه والبه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود

فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزء من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوته والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء عن غيره والا لكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما لم يكن له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ويعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وان كانت لازمة لذات المؤثر الحجة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاته فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا يتناهى الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف يقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزء من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثريته ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني مح كما مر والاول يستلزم لان يكون ذلك الامكان جزء من هذا المؤثر في المؤثرية وينقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو مح بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المرتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي الاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يومئ ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومانا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية

عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجود بجزء من الموجد بجزء والمفروض خلافه وهذا مح وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل ان تكون فاعلة و لا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا لوجودها فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير المؤثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع للفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو ان في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وقابلية المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صور النارية وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة كان مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما في ذاتها السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية في قبلت النارية فصارت نارا صرفا لامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال اخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو يصير وجودها بحيث كانها زالت عنها ثلاث المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت الاجمعة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند اندفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصور السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من افرادها زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في ان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاشياء

فصل في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما تحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة تقتضي اثرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل اخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كك نعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثير للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا يفتقر الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد

فى ثبوت كون الاثر فى ذاته ممكنا فمن تحقق الامكان الذاتى فاض الاثر عنه سواء كان الاثر فى نفسه ذا وضع ولا واما مؤثرية القوة الجسمانية
فلا يكفى فى تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والحال
اذا احدث فيها صورة او كالنفس الجوهر المفارق كانت هى المفعلة بنفسها الا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هى
الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان رجعت وقلت البدن حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهى من المجردات ولا وضع
للمبدع بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجئ بيانه
فهو شرط على وجه لفيضانها عن العلة لا انه مؤثر فى ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة فى محل فانها غير مؤثرة فيه
بل هى شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه

فصل

فى ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا يتساوى بالنسبة
اليه الوجود والعدم فلا يكون فى ذاته بحيث فانه موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شئ اصلا الا وجود ذاته ولا وجود شئ
اخر فكل ما هو سبب لشئ فلا بد ان يكون لوجوده تاثير فى وجود ذلك الشئ فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن الماهية لكان اولى
بالتاثير لان الماهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات فى شئ كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها
لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقايص والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذى نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا او ما
الشك الذى اورده الامام الرازى وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها فى العدد فقط او هى متباينة فى الماهية فان كان الاول فاستحال
ان يكون وجود شئ علة لوجود شئ اخر اذ لا اولوية فى تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانهما متساويان فى الاقدام فى ذلك
وان كان الثانى فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود
العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهى وهذا الامر
المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما تقع فى امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل فى الوجود بل خارج ولان الوجودات
ان كانت متخالفة الماهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة
اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة تكفى مؤنة ابطال مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق
ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان
المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب
اللاحقة بالمهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقى ان المجعول بالذات ليس الا الوجود
اعترض الامام الرازى ههنا بان الوجود ماهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت علية صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا
سخن بعد ان لم يكن سخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها فى الوجود الفايض عليها من المبادى المفارقة اما ان يتوقف
على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط
فالموقوف على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها والاول بط لان ملاقاة الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة
فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشئ كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة
الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شئ عند حصول كل شئ فلا
اختصاص لشئ من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك بط بديهة الحس واما الثانى وهو ان يكون الماهية هى الموقوفة على الشرط فهو يستلزم
المط فان الماهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا وعلة ولا محالة ينتهى الى
واجب الوجود فظهر ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود ماهية
واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجود تعالى فى شئ من الاشياء لان وجوده يساوى
لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تاثير شئ والمؤثر فى
شئ لا بد وان يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه فى حصول شئ لم يكن علة له فلم يكن
وجود البارى سببا لشئ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو
الوجود

الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا ماهية الشئ
الى وجوده حتى يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما
ما قيل ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لا بد
ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى مخففة للوجود من حيث كونه
وجودا بل للماهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة
هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين ثبات الماهية حتى اتصفت اولا بالامكان وثانيا بالحاجة
وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وقد علمت ايضا معنى الافتقار فى نفس
الوجودات وانها افتقار الوجود الجاعل من نفس الهيئات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى ذكره فيما قبل فى معنى كون الماهيات
غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال فى مباحث الماهية ان عوارض الماهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى
اى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا يثبت هى للماهية فى الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى
ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه

فصل فى انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالذى فى الفصل السابق وان كان لا يبعد ان يذكر فى مباحث
العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين
فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما
الثانى بط وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا
ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الوجود
فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم
الماهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان واجب الثبوت فيلزم امتناع
ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان
قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فعو
ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى الموجود
واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث
كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يبقى ان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت
دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا
له اذ الذاتى للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة
اقول كلامنا ليس فى شئ هو بعينه عين التجدد والحدوث بل فى ماهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان
يستحيل ان يكون دائمة فهى ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود
اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز
كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائى
برهان اخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول بح لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم
لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الفعل يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا بح لان وجود الاثر
منافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافى لا يكون شرطا البتة فاذا لا الفعل فى كونه موجودا
ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان اخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهى فى حال استمرارها وبقائها اما ان
تكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجها الى المؤثر ازلا وابدا لامكانها وعلى الثانى اما ان يكون لاجل انها
خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومع ان بقى انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته

لا يطلب ايجابا للذات بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذاتها فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذاتها بل لامر منفصل
فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات متعددة
لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى سبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود صار
اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية
واذا تحققت الاولوية اغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك محال وان لم يكن من اللوازم
بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب للذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى
سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه
مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم
لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز
والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لا يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع
ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا يتعلل وكذلك وجود الحادث
ممكن لكن وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تعالى صفات
ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هو على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هو عند اكثر المتكلمين او احوالا او اعتبارات كما هي عند
المعتزلة والصوفية وليس شيء منها واجبا لامتناع الوجود ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا
الى ذات الاول تعالى فثبت ان التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال
ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز
استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع في بعض المواضع اللهم الا ان يمنع
صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية في مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات
والالفاظ برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها الا انا لا نعرض
زمانا الا والاربعة زوج والمثلث زواياه ... والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق بكون
مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل بينهما شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة
للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة
الاستناد والحاجة برهان آخر ان الشيء حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب
من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليهما واخذنا
الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو
هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب
العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان
لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد ان لا تبقى مع المؤثر وان كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر
لا هو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المح المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الماهية مع
المؤثر تصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان ماهية الممكن انما احتاجت الى السبب
لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو لذواتها لا لامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان
العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره ان شاء الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات
واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج
احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا
يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا

وحيث استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك
واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة
على المط واما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث
حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعلية الآخر من الآخر فلا يكون تحصيل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية
ذاته وحقيقته وهو لماهيته يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة
بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر فقد مر وجه اندفاعها واما
عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعي
واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المط واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل الحركات والانتقالات
للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخر
كما نذكر في مقامها

فصل

في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا
يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من تقدم الاسباب
لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ الممكن بالذات لا يصير معلولا
لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعلة زائدة اذا فرض اولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها
الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة
ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين
ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث
ماهيته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها
في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي
عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري به حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة
التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها على
البعض والاول بط كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فتلك اما ان تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او
تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو مح وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ويكون
السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك
انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد
فهنا من حركة لتلك المادة توجبها بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة تقرب بها مناسبتها
التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة
المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما
المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد الوجود متتالي الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث
يكون حصول شيء منه يمنع الابعد والسابقة مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد
من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا
الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحرك
من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل
وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة
فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثال من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج
بيده فكلما وطئ بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

الضوء فی کل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة القريبة والمبعدة هی المشی وكذا من اراد ان یمشی الی الحج فان تلك الارادة
الكلية تكون سببا لاصل الحد وثم ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحدة منها مقربا الی الاخری فانه لا ينتهی الی حد من حدود المسافة
الا وانتهاؤه الی ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد آخر جزئی الی ان يتحرك من ذلك الحد الی الذی يليه والموثر فی تلك المقاصد الجزئية
المتتالية الموثرة فی الحركات المتوالية هو القصد الكلی وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية
واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهی ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتاخرة لذواتها
مقتضية للتقدم والتاخر لا بجعل وتاثير بل الجعل والتاثير فی نفس هوياتها لا فی جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فما
سقوط الجسم الثقيل فی المثال الاول كغالب روحه وكذا انفعالات الضوء علی وجه الارض كغالب روحه نور السراج وغيره والارادات
الجزئية كتشخص روحه الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلی هو الواهب
لصورها المتجددة ولكن فيضه فی كل فرد من دون بوقته موقوف علی صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذلك
الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعدما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة
علی المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شیء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة
بالحادث فلا غنی عن وجود امور متسابقة لا اول لها علی الاتصال التجددی فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددی علی نعت
الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذی طبيعة متجددة لا تنقطع واخری باقية عند الله والذی يحتمل الدوام التجددی
من الجواهر الجسمانية هو الجسم الابداعی والذی يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هی الحركة الدورية لان باقی الحركات والاستحالات
منقطعة الی حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسمانی دائم الشوق الی عالم الربوبية من الله مبدؤه والی الله
مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة الرابعة** فی القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان لكل محرك
محركا وفی تناهی الحركات وفی اثبات القدرة وفی اثبات قوی من قوی النفس والاشارة الی ان النفس ليست بمزاج والاشارة الی ان
الناطق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفی ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفی ان الامكان الوقوعی عرض وفی تقدم
القوة علی الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها بالوجوه الكثيرة الاخری وفی اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة فی الجوهر و
بيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الی حدوث العالم كله ومحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا
يتقدم عليه شیء الا الباری جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** فی معانی القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك اللفظی الاسمی علی
معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا للمعنی الذی فی الحيوان الذی يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات
ليست بالكثيرة الوجود ويسمی ضده الضعف فكانها زيادة وشدة فی المعنی الذی هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنی مبدأ ولازما
اما المبدأ فهو القدرة وهی كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما
اللازم فهو ان لا ينفعل الشیء بسهولة وذلك لان الذی يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا علی الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الی ذلك المبدأ وهو القدرة والی ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذی كالجنس فكونها صفة موثرة فی الغير واما اللازم فهو الامكان لان
القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه فی محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا
ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الی ذلك الجنس وهو كل صفة موثرة فی الغير من حيث هو غير والی ذلك اللازم وهو الامكان
فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود ای يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتاثيرا
بل انفعالا او تاثرا فانه لما كان المعنی الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فبعدها لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذی يتعلق
به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس
له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع
علی نفسه واذا عرفنا القوة عرفنا القوی وعرفت ان ضد القوی اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروری واما
غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطی ضلعا لمقدار مربع سطحی مفروض كل واحد من هذه المعانی المقابلة بجهة اخری فاما القوة بمعنی

الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضی وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود والعدم
اعنی الوجوب والامكان لما سيتضح فی اثبات المادة لكل ذی حدوث وتجدد واما القوة بمعنی غير الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية و
سيأتی تفصيل القول فيه واما القوة بمعنی الشدة وبمعنی القدرة فكانهما انواع للقوة بمعنی الصفة المؤثرة **فصل** فی تحديد القوة
بهذا المعنی قد علمت ان القوة قد يق لمبدأ التغير من شیء فی شیء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشیء الواحد لو
فعل فی نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا
من جهة واحدة وذلك ممتنع فی المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الی الصفة
بل بمجرد اللزوم علی جهة الفعلية المحضة لا علی جهة الاستعداد كما فی لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر فی لوازم
الماهيات ورأی ان فيها فاعلا وقابلا بمعنی آخر وقع فی شك وتزلزل فی امتناع كون الشیء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة
والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة فی ان الشیء يمتنع ان يكون مبدأ التغير فی نفسه لانه لو كان
مبدأ الثبوت صفة او معنی لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنی له ما دام ذاته موجودة ومتی كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ
تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وارادة وقد لا تكون وكل واحد تنقسيم
اقساما وقوة المنفعل ايض قد تكون فی الاجسام وقد تكون فی الارواح وكل منهما قد تكون متهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل
الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وايض قد يكون قوة الشیء المنفعل علی امر واحد كقوة الفلك علی
الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولی الاولی وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون
محدودة علی امر واحد وقد تكون علی امور كثيرة محدودة كقوة المختارين علی ما يختارونه وقد يكون علی جميع الامور كالقوة الالهية انه
علی كل شیء قدير وضابطة القول فی القبيلتين ان الشیء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان
اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان فی غاية كمال الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وقدرته
ما لا يتناهی بما لا يتناهی والهيولی لما كانت فی ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالی لتعريها فی ذاتها عن كافة الصور التی هی
مبادی للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالی يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست اقول فيها
استعداد كل شیء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولی فی ذاتها المخلو
الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من رأس القوة اما ان يصدر عنها
فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان علی قسمين آخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فتحصل من هذا
التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التی يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك علی قسمين فانها اما ان تكون صورة
مقومة واما ان لا تكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون فی الاجسام البسيطة فتسمی طبيعة مثل النار بذاتها
المائية واما ان يكون فی الاجسام المركبة فتسمی صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التی فی الافيون والمسخنة فی الفرفيون
واما ان كان عرضا فمثل الحرارة والبرودة القسم الثانی القوة التی يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها وذلك
هو القوی النباتية القسم الثالث القوة التی يصدر عنها فعل واحد علی سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس
الفلكية القسم الرابع القوة التی يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هی القدرة الموجودة فی الحيوانات
الارضية فهذه اقسام القوة وظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة علی هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها
صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة فی وصف جنسی عند الجمهور واما القسم الاول فانما
يتكلم فيه فی مباحث المادة والصورة واما القسم الثانی والثالث فانما يتكلم فيهما فی علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه فی مباحث
الكيفيات والذی يجب ان يعلم هيهنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شیء واحد كقوة النار علی الاحراق فقط
وقد تكون علی اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار علی ما يختار ان مثل هذه القوة يكون علی شخص منتشر تخصصها بواحد شخصی من نوعه
دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل
وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها علی شخص مثله بل القوة علی الشخص المنتشر يبقی مع عدم الفعل فاما علی هذا الشخص فانها

علم مع عدم الفعل وهذا كما ان معنى المعقول ذاتاً ولا شخصاً لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا اخذ ذاتاً ولا شخصاً مستنداً على ما اشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في فن الهيات الشفاء القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا على التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد عرف من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعداداً قاصراً لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكان الذاتية التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحيث كونها مجردة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضاً مشترك بين مبدأ امكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدأ فعلية الانسان والا لزم ان تكون القوة بما هي قوة فعلاً بالقياس الى شيء واحد وهو مع اللتيا والتي يعرف بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معاً لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلاً في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم ان مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوباً للعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم له لا ينبغي ان يقع فيه انه مبدأ التغير في شيء آخر وسنزيدك ايضاحاً

فصل في ايضاح القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادراً والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكناً ناقصاً كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع منضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازمة الذات او غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى الضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه او آلة كحاجة الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود

لا غير

لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب عند الاشراقيين لكونه نوراً عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى آخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقاً عنه او لازماً لذاته زائداً على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضاً ثلاثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبيعة الجسمانية حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبيعته المقسورة على خلاف مقتضيه حين هو مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يفعلها منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجودها فهذه فاعليتها بنوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف ايضاً للارادي من حيث انه ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة فيه ايضاً الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فيقال انها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او آلة من آلاته فيقال انها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضاً مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض الا البارئ جل ذكره وغيره مضطرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيراً من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارنه النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها مع حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين متنافيين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذي والملائم ويتصور الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد اوراي فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجباً وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معاً وهذا ممتنع جداً واما القوى الفاعلية التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضاً مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك انها اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة توجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضاً التي تجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضاً كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلاً وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها محتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى يصير بالغة حد الرجولية احديهما المحركة الى الصبوبية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانه يكفيه لقاء قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً للمعقولات التي دونه كما سيجي اثباته في موضعه ان شاء الله

فصل في تقسيم آخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود الفاعل ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان والا فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باقٍ زائل وان سلك الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء او يزيل النقص والشر اصلاً وهو البارئ جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد او بما دام الذات وما دام الوصف

او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تهيئها باختلاف الاستعدادات دون الافاضة والايجاد **فصل** في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هيهنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للزروع والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يتوهمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدا التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو لحق عز اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة تصدر عنها الفعل بسهولة وتلك تجري مجرى صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل بشهوة او غضب او راي ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس بل تكرر الافاعيل ربما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما تعد له فالملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية **فصل** في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مط فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود لم حادث متجدد كما ستعلم واما المتكلمون فاعتقادهم في المعنى ولا احا مواحوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم ونحن عند المحققين ان وجود المعلول وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفائض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة عدمه لانها غير مجعولة ولا لاحل كون الشيء علته اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورة انه بعد العدم والضروري غير معلل فان تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهو بانها لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها القبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما ستعلم عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل

المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها ضعيف في قوته وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المتخالفة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والقسر من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فمنهما يشبهان القوة والفعل وسيما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته ولهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة انه مركب من شيئين باحدهما له الفعل وبالاخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ماله من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما ستبين علية والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة ولعلك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي ظاهرة الانية خفية المهية فلا يلزم الدور وهذا ما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله على الدور وخفي ان لا بدان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفا جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من جهة انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فلا محالة خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا عند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه الى المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يمكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل جهة فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث

حالة آن سا وبالحالة قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره
افلاطن اذ فيه اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام
التعريف من اخذ التدريج الانطباقي فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال
المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطن عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر بالغيرية
والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة
لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها
اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية
اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما
يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا
ان كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة
مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في كل آن
في كل آن له اين آخر والمستحيل في كل آن له كيف آخر وهذه رسوم انما دعاها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان
الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما اتيناه انتهى كلامه اقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف لفيثاغورس من ان الحركة ليست نفس
الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس بذلك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حال الى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء
عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كما في الرسوم واما الذي نقل من قوم وزيفه وهو انها
طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في
ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات الاينية والعرضية **عقدة وحل** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
وشرحه لعيون الحكمة ان في خروج الشيء من القوة الى الفعل تشكيكا مع انه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك
التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب
يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يحدث فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه
او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء
غير منقسم والا لكان جزء منه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو
بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه
في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو مح لاستحالة ان يكون
شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم
وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون لحصوله الادفعة
بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الاجزاء انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق
فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع انتهى كلامه واقول ان هذه شبهة
ذكرها الشيخ ايضا قبله ونقلها عمن تقدم من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان و
الموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا شخصيا لا يكون منقضيا ولاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين
انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرسم في
الوهم امرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل
التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان نتيجته انه ليس هناك آن
الا لاختصاص ما حد الوجودين اصلا واللازم خلف وقد اجمعت الآراء على بطلانها كيف قد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى
غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة

المتصلة فوجود حركة متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس
الاشكال وتخريب بنيانه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل متيسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده
في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه
عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا ينافي ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل
جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي
في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك
الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته
وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات ولا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر آن اول الحدوث ولا الجزء
منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفيها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان
الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين فوائد هذا التعريف
واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل
او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن
تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة الا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل
فان للهيولى حركة استعداداتها وانفعالاتها وتحقيق ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله
يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون
على سبيل التدريج وسينكشف الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال عنه
يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بما يسبه
المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازا عن تبدل احوال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اوليا او ذاتيا كما ستعلم في
مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة الى جدة او من صنف
الى اضافة اذ كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية او اولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم
في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كالاندوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما يدوم من الحركات الدورية اذ
ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يفضل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ما ذكره
بعض من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان
نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليست كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان للحركة
وضعتا اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلتا الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال ولكن
هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفرض بالموافاة والحركة على ان هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ
الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وجدت فقد انقطع وبطل
فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت
صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل ذوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال
فح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل
فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا
بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على
الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن

يفرض فيه حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي بقي من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان يباينها بوجه فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخ من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخ من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة هذا كلامه وفيه موضع ابحاث نقضا وحكاما الاول انا نقول لكل مهية نحو خاص من الوجود وكون نحاء الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة ولا يعني بوجود الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل مهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف الجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي يتصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محالة وكذا حكم القابل الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان ما رامه هو نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشد الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حصول قائم قيد الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى الحركة فان تماما الذي منها وان كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر عدمه وانه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مط وبين ان يقال لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مط وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة انوع الوجود حاصل في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي ذكرناه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين ولذلك لم تزل ولهذا ذهب جمع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء غير ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر لنسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى معنى القطع المتصل

لنسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفروضة منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا امر غير منقسم فالحركة اذن مركبة من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن فنحن في هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ الى حيث يقف العقل عن عتبة التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها يقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك

فصل في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين والحيثيتين مقولتين متخالفتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المقتضي مقتضيا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمحرك لا يحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا ممتنع لا يتحرك بنفسه بل لامر يكون حيثيته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يخرج الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن ههنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الامر ان شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من جهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة او من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة فعلية فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود المحض جل ذكره والآخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذا شر لا خير فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة والصورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجده على وجه الارض من له علم بذلك

فصل في دفع شكوك اوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان المودوث من الحكماء في اثبات هذا المرام حججا متكثرة الاولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك مح او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابعة لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا تحرك لم يخ اما بان يتحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك

وعلى الثانى فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التى هى بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا مع ان السادس من ان نسبة المحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة فى الحركة وهى طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شئ مما قلتموه ثم قال فلم ان الطبيعة انما تقتضى الحركة بشرط حالة الزمانية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت فى ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يتم ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوال المانع لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج فى تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة ولا شك اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها صفة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها امر واحد فى الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافى والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا فى الاجسام وان كانت مشتركة فى هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة فى الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة فى مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هى مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة فى الجوهر القابل للابعاد امر بديهى لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادى الطبيعية والمحركات الخاصة اذ يعلم ان الاوضاع والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون فى المكان لا يوصف به الا الجسمية اعنى الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع اعنى نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوضاع والانتقالات هو الجسم لا محة وهو سبب قابلى فلا بد لهذه الاوضاع من سبب فاعلى ايضا لكن لهم فى اثبات ذلك السبب الفاعل طرق بعضها يبتنى على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوضاع للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشئ يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا وبعضها يبتنى على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شئ منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كوصوفه متفقا فى الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها فى موضعه كما ستذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة فى لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشاء اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين فى مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة الماهيات وبعض ذلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة فى الاجسام مبادى للحركات والاثار المتعينة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد وليست هى ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هى المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان للجسمية مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود فى الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة للجسمية الفلك فقط بتجويز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلازمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة فى الجميع فلتكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير الجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فلم لا تقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهى لذاتها تقتضى حركة مخصوصة ولا يلزم

كلام جليل و ماثل

منه اشتراك الاجسام فى ذلك اقول اما الذى ذكره فى الفلك فبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه فى النوع المحصل فى الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها فى النوع المركب فى الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة النوعية الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها وفى غيرها مقتضية للفلكية او للنارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة فى نوع نوع كما ستعلمه فى مباحث الصور واما الذى ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هى بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعنى بالصورة الا مبدء الاثار المختصة ولا نعنى الا مبدء الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدء الحركة لانها من حيث هى هى قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت فى باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا فى اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف جهتى ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتى القوة والفعل اعنى الامكان والوقوع فى الايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيرى وتارة بمعنى الاتصاف اللزومى

فصل فى تقسيم القوة المحركة وفى اثبات محرك عقلى ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك اما اولا فان المحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لاتناهى الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك اخر ويحركه محرك وهو ايضا متحرك فمحال ان يتحرك الابعد ان يحركه محرك اخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة مادام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهى الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهى الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا ابدا فالمحرك الذى لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطى للجسم المتحرك المبدء القريب الذى به يحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة فى جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذى لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهى اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لابد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا له فى التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكية

فصل فى ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة فى المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثانى وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فلان القوة فى المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام فى المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة مميزة هذا الجسم بخاصية فيه اولا بل اثره فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمى او الاكثرى اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شئ بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فليست اذن باتفاقية فبقى ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهى القوة والطبيعة وهى التى بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها فى باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر فمتى زال القاسر رجعت الطبيعة بعد زوال المبدء الغريب الى حالتها الطبيعية

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا مرضت باستيلاء بعض العناصر فداوتها الطبيعة المدبرة اياها وردتها الى المزاج الموافق ومن هيهنا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيده الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم

فصل في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة

تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعدما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة تسبق وجود ذلك الممكن وهذا الامكان يعرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لامتناع الامكانة وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا فالشهود بالاختصاص فهي اعراض لموضوعها والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان لم يوجد وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحادث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى دائما وهذا خلف لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا خلف الاعلى وجه سنقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدئا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق للامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يقوى لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كان امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم وبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي انما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا

تنبيه

ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة وكون مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد بكيفية فلا مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا جزء اذ المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا الجزء للنفس النطقية والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان يحل امكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فانه في بعض الصور انها توجد فيها فيحتاج اليها لمعنيين احدهما الحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكرها في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهيته كلية له فيجد نسبتها الى الوجود بالامكان كما مر

فصل في ان الفعل مقدم على القوة

ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وهيهنا الممكن قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل الهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري طبيعتها فخرجها من لا نظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف في جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والاناث من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة تحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال لكون الفعل كمالا والقوة نقصا وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود اذ كما علمت مقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومأنا اليه

وهم واندفاع

فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل وفي الفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشرية بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهي شر كما ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها امر عدمي يؤدي وجوده الى عدم شيء اخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة

فصل في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره

لما علمت ان الحركة حالة لشيء لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على صفة الحصول والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت له امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طارئ على الشيء المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرء له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء عن ذلك فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو انقص وجودا منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

لا بنوع امر ما بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج
الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير للقلب **فصل**
في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركية الشيء لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات و
الا لم تنعدم اجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها لم يكن الحركة لازمة لها في الوجود بالذات
وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فلها مهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم
يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب
للحركة لا بد ان يكون ثابت المهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم
به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كال اول للجسم الطبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود
سيال الهوية وان كان ثابت المهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا اثبت حدوث العالم الجسماني
وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امرا
ثابت الذات صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب المهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته ومهيته غير
متجدد او عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا من ان موضوع مركب من ما بالقوة
وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوع عينه والعرض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم نحو ان موضوعها
مركب في الخارج من امر يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه
بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان العرض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هنا امر واحد
القوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء
عين فعليته القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق
هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية هي الحدوث التجددي كما
سينكشف لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما
علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها الا بالاستعداد وهكذا
لتقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخرها عنها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما
يتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة مستمرة لا على التجدد ولست كذلك
بل هي واحدة بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال الا ان يكون امور متشابهة متفاصلة
ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية
او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض
ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لا بد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس
انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن
التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها
طبيعة تلك الاعضاء والآن جعلت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نبين بالوجدان
فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة
بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها
الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان
يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا طبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا
متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون
بان الطبيعة ما لم يتغير لم يمكن ان تكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية

المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب
تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة اقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في اخر الامر ينتهي لا محالة
الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها
منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجددها هو مبدأ لما يتجدد هي بتجددها البتة فان قيل انهم صححوا استناد التغير كالحركة الى الثابت
كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على
الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا
على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث
بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية نفرض السلسلتين ثم العود على
وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول
لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا
الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال انما ثبات حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة
والاتصال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى وجدانه
في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محالة انهما جميعا متاخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت
عائد من راس من انهما من اين حصلتا بعد ما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف
على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت
تلك السلسلة فهكذا نقول هيهنا اذا لم يكن هيهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت
سلسلة واحدة او سلاسل ولم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة
فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلا سيالا
في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث
تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت انه لا هوية
لها الا التجدد وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا التي بها التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول
اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي
ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة
ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه
جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا
الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفايض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شيء
ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفايض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة
وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة
باحد الوجهين والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل
هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط
اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعا
ومن حيث انها قوة وامكان يستصحب بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين
واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التي اعيت
الفضلاء في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان
المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع

ان المجموع بقيد ل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع اومن صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فقول الشيخ ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فله في كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا ازداد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان تداخله او تنضم اليه من خارج الاول بط لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلا منا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك كاتصال الخط بخط ما ازداد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متغايرة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي للمناظر في قولهم ان الشتود يخرج السواد من نوعه وزعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن ما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرده القول به في الحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولسنا ندري اي حد من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك في السواد المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون متمكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل فقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتي هذا شانها كيف يكون وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اعمق واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ولها افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود وقد علمت انه متقدم على الماهية ففيهما المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا اخر من السوادات الموجودة بوجودات متغايرة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع اخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل ههنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن ان له في كل آن فردا اخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب وجود الطفرة التي يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا للعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعني بكونه واسطة معنى اخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعض فزعموا ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن ههنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كثبوت العرض للموضوع المتقوم بنفسه لانها محل له

من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ماهية الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيال داخل في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والجواب كلاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما اخترناه واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فانها زيادة منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة فتعين الرابع وهو ان المعنى بوقوع الحركة في مقولة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجيا لا دفعيا **فصل** في تعيين ان اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة وايها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما تخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو الآن وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وصوله الاخرى عنه بالتشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء اخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المجاز فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصق حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيه الحركة وليس ذلك بصحيح مط بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والزوال لهيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لهاتين المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبرد فيلزم ان يكون الجسم في حالة التسخين متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فالحركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية في العمامة ونحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل التضاد او العدم وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى قسما من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف ذاتي يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائلا لما فارقه اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم المثول له فانه يوجد عند ارتفاع علة المثول له ووجود شيء من الانحاء ولعلته في بعضها علة الوجود بالقوة ومن ههنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم العام ليس هو الاشياء على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهي كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه في حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون تحركه لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان

هو القائل في الخصوصيات وبينها ما هي كالفروع ثابتة في الاصل المحفوظ

فاما ان يباين كلية كلية مكانه او يلزم كلية كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان
كك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان تقبل الاشتداد والا استكمال
وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك مختص فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او
تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشي من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منهما اليه ولذلك قالوا ان القعود ليس سوادا
اشد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع
واحد بل يكون له في كل حد وبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد اذ لا يخ انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك
السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فح ان بقي ما عدم فقد اشتد لان
المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا ان لها
في كل آن مبلغ آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى الموجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما
يتعلق من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فههنا نقطة واحدة موجودة في زمان
الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى يحدث تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلقة تعينات
تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شي كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد
من الحدود فلو اشتداد السواد يصح ان يؤخذ من السواد شي كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل في
زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل
في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع آخر منه وان له في كل حد نوع آخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع واشباه
بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد
بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى
بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته انه واحد
بالتشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شي من رائحة تجدد الذات
في الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل
وسنعلم هذا في مستأنف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكرنا فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء
عن ذلك **تنبيه وتوضيح** اعلم ان السواد مثلا كما اومأنا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله
في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند الشيخ
فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت ههنا احكام ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد
اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بعنوان الاصل المتحقق
هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت الماهية موجودة و
الوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن
بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالي الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حال
اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وتشخصها اشتد في انواع كثيرة وتبدل عليه معان ذاتية
وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته ونقصه وهذا ضرب من الانقلاب هو جائز لان الوجود هو الاصل والماهية تبع
له كاتباع الظل للضوء فليحرر مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم
في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم
في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود
المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لا بنهاية لها معدها بالقوة
من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا

حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا
وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا ولنصرف العنان
الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص
والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان الحركة لها تشخص في مسافة تشخصية لموضوع متشخص واستدلوا بان
الكون في الوسط الواقع من فاعل متشخص وقابل متشخص بين مبدأ ومنتهى معينين ليس كونهما نوعيا بل حالها تشخصية يتعين بفاعلها
وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له يوصف بجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز
ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا تشخصيا من باب الكم او الكيف فليجز
مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد متشخص منه متفاوت الحصول في تشخصيته وحدته
الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة
في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة
الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد احدث
جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا
ممتنع في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امرا موجودا بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر
بالفعل حتى يقرن في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتداد في احدهما بالقوة
مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان اريد بقاؤه وجوده بالتشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان
الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي
قد كان منتزعا من وجوده اولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة
ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او تنقصه
الوجوديين فلا محذور يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد متشخص متصل
له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه فيه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق
بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما كمالا
تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشي سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا او دعوى الفرق بان الاولين ممكنان والآخر مستحيل
تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شي هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده و
تشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل
في خصوصيات كل منها او لا يرى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد
بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي ما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في
كل آن الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز
ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى الذي هو غير محمول وان لم يكن كك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المتخالفة اذ الجسمية بهذا
الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة
الكم التي اضطرب المتأخرون في حلها حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر يوجب انعدامه
وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته بهذه وقد سئله
عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشي الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكك
ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب ولذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان
استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور

لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون
لها ان يكتسب مادة واكثر منها وكيف يجمع هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة
يثبت الى مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة
سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ
لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل الثبات الواحد بالنظر ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء وورد فقد هو آخر
بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيهه فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في
الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل الحيوان والنبات اصلا غير
مخالط لكن هذا يخالف الرأي الذي يظهر منا ولعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد
انقساما الا بعد معه مع ذلك انقسامه الا وفيه المبدأ الاصلي ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمانا لوقوفنا الذي لا بد
منه فهذه اشراك وحبائل ذا حام حوليها العقل وفرع عليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما
عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد حيث وقف كما عنينا في ان يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه تحير
في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى
الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر بحقيقة غير مقدور وعليه الشيخ قدس سره
ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله
الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل
والوصل لا بعد ما ان لا المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم والجسمية المجردة عن لوازمها الصورية لان وجودها
بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة
التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب والجنس يعتبر بهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا
يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما لو كان الحد وجود
بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية **فصل** في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية
اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فهويته محفوظة ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المقومات
لهويته من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال
وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال
ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل للجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته
بمجرد الجسمية بل هي مبدء قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم
والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد وهكذا حكم الحيوان ونفسه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة
وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فهو ذلك يتبدل جسميته لتشخصها ولا يتبدل ذاته
وجوهره النامي لتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا
كله ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية وفي اي فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان بقاء
الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة فوق سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة
وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف
فهي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في الكون هو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان
التي متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبائع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة
بذاتيات النوع هذا التي يثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل
كالانسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك

تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح
بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر
العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع والتفاوت بينهما كل في رتبته تلك الجواهر العقلية
بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبي لانها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها الا بنفسها اذ ما هي وجودات متعلقة
الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي تنبعث في اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه
وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء
الراسخين وان اشمئز عنه طبايع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف
يجوز في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه
احاد الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر
الصوري وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدء والمنتهى محفوظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض
السواد وواحدا بالابهام وهو مطلق سواديته والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان
يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والمهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند
استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار له حدود كذلك والبرهان على بقاء الشخص ههنا كالبرهان
على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا
وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة
الجوهرية عند استكمالها والعلل لادراك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات
ودرجات لهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وانفعالات مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة
معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة تشخص روح الطبيعة كما ان الزمان تشخص روح الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل
العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب
لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث
اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن
ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد
فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللاخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما
بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى
والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك
والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي
الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم
الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا ورضا
وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس
مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وهذا سر المعاد الجسماني في كتاب الحقيقة انشاء الله **فصل**
في استيناف برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها
لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة
جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة
المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود ومتاخر عنه اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه
موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي بتوسطها في ضا

او انفصال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان القوة فعل بدون
مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هذا
ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع
وضع آخر هذا خلف فكل ما يفعل المادة او يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها مادتها فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في
مادتها والا لتقدمت المادة المتخصصة على المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة
للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدء اعلى من الطبيعة و
لوازمها وآثارها ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معتين في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في ذاتها
كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها
وكذا في ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود منه بواسطة الطبيعة
عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى الا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة
او آلة متقدمة عليها لانهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و
استحالتها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية
التي في العنصريات من البسائط والمركبات **برهان آخر مشرقي** كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك
عنه نسبتها الى التشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور و
الحق انها علامات للتشخص ومعنى العلامة ههنا العنوان للشيء المعتبر بمفهوم عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي
كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة
وتلك فصول اشتقاقية وكذا حكم ساير الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية
الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص فان
التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر
هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل
الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته
فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تجدد الوجود التبدل التشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان
وجود العرض عرض **تنبيه تمثيلي** ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة
الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات
الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذا حال الصور الطبيعية للاشياء
فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورها
المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله تعالى ولسنا نقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تعالى اياها وبين المعنيين فرقان
كما ستأتيك تحقيقه في موضعه فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول
شيء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى في هذا لا بلاغا لقوم عابدين **فصل** في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من الحجة على
ان لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما تقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا
وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها
وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيما بين حدين
اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل
هذه الحجة الى حجتين احديهما انه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة
وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقررت

الحجة بهذا الطريق ونعم الكلام الاول لغواصا بها فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا
يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان
الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى بها ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة
منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في
الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة
بعدما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يوجد
هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب
ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه
بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فينتقض بان الحركة يقع في الصورة
فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا ينافي التشخص
كما صححوا في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود
وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة في تبدلها الاتصالي
ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وبين ضعفها وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها
بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة
ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف **فصل** في تاكيد القول
بتجدد الجواهر الطبيعية للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار
متخصص في الزمان والحركة واختلفوا في انهما غير قار الذات او الحركات بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم
قرار الذات وصاحب الاشراق قال بالعكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل
لا يحيد عن المشهود ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على انه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر
مهيته وهوية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها مهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج
الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها
وتجددها تابعان لتجدد ما نسب اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فههنا ثلثة اشياء تجدد شيء
وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء دفعة
معناهما غير معنى الخارج من القوة كما ان الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث وكما ان في الابيض امورا ثلثة ابيضية وهي معنى نسبي انتزاعي
وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة الى الفعل وهو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب الخارج
واما ما به الخروج منها اليه اولا فهي نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهي المادة واما المخرج فهو جوهر آخر ملكي او فلكي واما
قدر الخروج فهو الزمان فان مهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة الى
الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه وثانيا فقولك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم
فاول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل
هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الامثال كم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله كل
الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل
عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجوده مثل بقائه مستمرا منضمنا
لعدمه يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفريط
في احدهما وافراط في الاخرى وفي كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب
اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير

موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبارته
وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال
في موضع اخر منه ان كانت النفس جرما او من جزء الاجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى
الجو فاذا دثرت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي عليها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما محضا
انتهى وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الهيولى شانها العدم فكلما فاضت عليها صورة من
المبدأ انعدمت فيها ثم اقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك راي فيثاغورس الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان
الموجودات باقية داثرة اما بقائها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم
الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام
ودثورها وزوالها في مستانف الكلام ان شاء الله تعالى ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا ومن
اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي
دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالموجود كله متحرك
على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق
اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية **فصل** في ان اقدم الحركات
الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو
والذبول يفتقر الى حركة مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد او خارج يتحرك اليه او يتحرك منه وهي والوضعية تستغنيان عن
الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلو عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتخلخل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا
بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية
لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد كلها والاخريان غير متصلتين
لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لانه نوع الحركات كما مر وقوة الشيء لا بد ان تكون متقدمة
عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام
هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان
المستديرة ادومها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لا ينفك عنها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقر الى قابل
زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها
اتمها فلانها في نفسها لا تحتمل الزيادة في الكمية كما في الحركات ولا للاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطؤ لما ستعلم في مباحث
الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت
غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك
لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما ابعد عنه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة
والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سائر الحركات نعم قد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب انه يكون اقدم الاجرام واتمها
واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فقوته الممسكة لها محدد جهات الحركات الطبيعية
الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات ان شاء الله **فصل**
في اثبات حقيقة الزمان وانه بهوية الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود
الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ
والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقدارا
فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام وبينها بانها لامر غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو
الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به

البعدية

البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل لما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا
العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين
هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات
بعديات وتصرم تقدمات وتاخرات فلا بد من هوية متجددة منصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات المنقسمة
الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا اعني قبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة
غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة
الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي
حركة ذاتية يتقدم بعضه من جهة اتصاله ويتعدد بعضه من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله
تجدد وانقضاء فكانه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ووحدته يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وتصرمه
يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا
واحدا يجب ان يكون له فاعل وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون مبرء
الذات عن المادة وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة
قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبائع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون
من جسم اخر او يكون من جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا
حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على
سائر الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما
يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة
للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات
التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة
الحركة الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع كما لا يبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن
وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار
يكون كالثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة
اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي لغاية للقوة الثابتة في جوهر السماوات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس
الكلية تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر اي بتعداد الاول للثاني ويجوز ان يكون
المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالتشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا تشخصا
يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا تشخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا فيصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها
كل وضع في الفلك يقتضي وضعا او سببه تجدده توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية
من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ
وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمباديها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها
في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها ومخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده
او لازم وجوده كما مر جوابه وجميع اوضاع الفلك طبيعية له الا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان
المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي
تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك تشخص بعد تشخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات
طبيعة الفلك من حيث طبيعة انه الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون التنقل منه قسرا وقال ايضا
هذه الاوضاع والاين كلها طبيعية له انتهى اقواله لما تخرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من اينه

طبيعي ومع كونه طبيعياً ينفعل منه الغير فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية
وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والاينيات وساير اللوازم وهذا وان لم يكن بمذهب الشيخ وتابعيه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والثاني
انهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولاً وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل ابقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولاً فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا منتشراً شخصياً اذ المعنى
الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولاً بالتشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بان تسميتهم
الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالتشخص اولاً وبالنوع ثانياً وبالجنس ثالثاً
واما ثانياً فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما المهيات التي يقال
لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم
الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم يتخصصه علة مطلقة للزمان و
الحركة والا لم يكن زمانياً وكل جسم وجسماني زماني فهو متخصص بالزمان وفاعل الشيء غير متخصص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء
فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلاً واحداً
ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئاً واحداً اذ الشيء المتجدد يجيء لغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان
كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سيالة زائلة اما
بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية
فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة
وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية
الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبحركته يتجدد
الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور واذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك
يحتاج في مكانه ووضع جهة الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعاً فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص
الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقاً
اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون مفارق الذات والوجود
عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زماناً قبله ولا علة المكان مكاناً قبله وعلة الوضع وضعاً آخر وهكذا في الكم وغيره فهذه الامور
مع انها حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا تكون الا امراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان
وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنفد او عالم امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون

فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترن به ويحتف به امور تدريجية
واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً او عدماً او غيرهما اي تقدماً لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون
زماناً او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضاً فيما مر ان علة الشيء لا بد وان تكون غير متعلقة
الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصقع عند قوم
واخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين وللناس فيما يعشقون مذاهب ايضاً لو تقدم على الزمان والحركة
شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان
اما واجباً او ممتنعاً وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان
يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسماً او جسمانياً وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم علة او لعدم شيء
من احوال علته او شرايطها التي بها تصير محركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة المحركة كالكلام في حدوث
تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة اما ان وجدت مجتمعة معاً او متعاقبة على التوالي وكلاهما ممتنع عندنا وعند محققي الفلاسفة
اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها

بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد بالفعل بل لو بعضها بعضاً
يلزم تتالي الآنات وتتالي الحدود وسيعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه
فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها الا خارجاً ولا ذهناً وما لا وجود لها لا ذهناً
ولا خارجاً فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه
امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات
متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقاً لما في العين فيكون ذهنياً كاذباً والكلام في اسباب وجود الشيء
الواقع في نفس الامر وان كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت
التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار
هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابداً بين حدودها واجزائها التي هي ايضاً جزئياتها
بوجه الآن السيال الذي بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها فيهما امر عقلي هو جوهر فعال
واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسماً او جسمانياً لما علمت مراراً ان كل جسم
او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم
الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما الباري ذاته او نحو
امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم
جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الآمر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق
فما لم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات متجددة الوجودات من الجهة التي هو بها من
قدرته وعلمه بخلاف امره فان الله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر خالق ابداً سرمداً الا ان امره قديم
وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لازمان لهويتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولاً ولم يقل
خلق الله مفعولاً ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة
كتبية متاخرة عن وجود الكاتب وهو متقدم عليها جميعاً ان في هذا لبلاغاً لقوم عابدين

فصل في ربط الحادث بالقديم
قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم
واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها لم
لها بدو ونهاية فهي دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية
استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع انا حكمنا حكماً كلياً ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع
هذه القضية هو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث
والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً الى ان يكون علة حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد علة حادثة
بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس مهية التجدد والتغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك اللهم الا اذا
عرض له تجدد وتغير زائد عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا
ان يكون حدوثاً زائداً والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته نفس التغير
والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير هي الحركة
لهذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفع به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير
الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل
شيئاً فشيئاً فبالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث
الثاني ان الحركة لكونها امراً بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة
لا يجب ان تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً ويجب ان يكون

وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله عليها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن ماهيتها ماهية الحدث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدث كما ان الجوهر ماهية في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده الخارجي مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الاشياء بالاشدية والاضعفية وماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة لا يحتاج الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول لسنا نقول ان ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن المعروف عن الزامي انه متخصص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود ماهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولا لها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذا المقادير التعليمات كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدر اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس معقول مطابق لوجوده وان سئلت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما في العقل امور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي انيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها الا انها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهي آثار الاشعة العقلية وظلال الاشراقات النورية **بحث وتحصيل** ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافي الوجود المفارقي وان صدرت عنه في قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لانهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او بما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون الصور ثابتة ايضا لا متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع ما لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي للمراد ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فان الاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها علة موجبة بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفنا من الكلام يفي بحل هذه الشبهة ونظايرها فان المادة القابلة

ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة تحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما تحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها الا ان تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة تحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فتحدثها المادة وتتعدد بتعددها وتتجدد بتجددها لست اقول من جهة استعدادها التام اذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد التشخص لاحق من اشخاص طبيعة مسبوقا بالتشخص آخر من اشخاص سابق على هذا التشخص زمانا الا على استعداده الا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا استعداد وحركة او زمان او عدم او حدوث وامكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوجودها الاتصالية لا بوجودها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها او عليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقة وتبطل هي ايضا بلحوق لاحقة على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص بما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع بقاؤها ولا اختصاص يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زائد على نفس الهوية بوقت المعين وذلك السبب لا بد وان يكون متعينا في وقته وهكذا الى ان ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كان للوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقته الذاتية ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد الا فيها ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل البعد لذاتيهما لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان لكل عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض ولحوق الهوية الجوهرية الصورية هي المتقومة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتاخر زمانيين والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على

الاتصال الذي يعني انه للمتجدد بنفسه كحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية
ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في هوية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار الا في العقل وليس عروضها
لماهي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه
بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني
وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه
وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان هوية الحركة من هوية التجدد والانقضاء
لشيء والزمان كيفها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها هي عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها
في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط **تعقيب واحصاء** ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود
الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر
واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور اي امور كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك الاوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع اوقات
والوقت عرض حادث بعرض مع وجود عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا
وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله
نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون ساير الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب
المسلوكة في الاعصار السابقة في هوية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود
والاشاعرة من المتكلمين اتخلوا تلك المذاهب من الذاهبين الى الرابع من جعل للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه
ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على ان جوهر متعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل
منفصل الذات عن المادة وهذا الراي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اشاعره ومشرع الفريقين اسما انه ان يقع تغير في ذات الزمان
والمدة اصلا ما لم يعتبر نسبة ذاته الى المتغيرات فليس ذاته ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيهما الا الدوام والسرمدية
حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الالهية
الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو
الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية يحوم في امر الزمان وكتبه
في شرح لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بقيل افلاطون وقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الان ما
وصلت الحقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة نقضا
لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسألة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك
ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع
الى مذهب افلاطون والاقرب عندك في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة التي
التي بها يسمى سرمدا او دهرا او زمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد
ومع ذلك فالعلم التام ليس الا من عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا
قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع
التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلم قلتم لولا وقوع التغير في هذا
الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول
افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد
ان حصل فيه الحركات والتغيرات في يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء
انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها وتجددها
والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة تجيبها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يجيء حينها

في موضع الذي يعها الحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية
معها الا معية اخرى غير الزمانية والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا اراد به انه ليس وجود غير وجود الامر
المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا كالعوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة
المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولو حملنا
الى ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار بعين وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب
من التحليل لكون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة
العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويتمد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم
الله سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر
هو الله تعالى وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد
ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة
الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني بمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض المعية
الزمانية **فصل** في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية
ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل
لان ذاته توجد مقارنة ايضا ولا شيء من الاشياء التي يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا
هو ان ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن فرض
نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر
وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته
وخيره لا ينقضي ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدم
السابق واللاحق كما مرت الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان توقف العدم خارج العالم وهم محض
فكما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل يدرك ببديهته
ترتبا بين وجود شيء وعدمه بحيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتيب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم
بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع وضعه وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان الا
هذا النوع من الترتيب فان لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة
واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على
مسبوقيته بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون اله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة الى لا نهاية فقول
اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية
زمانية يرجع الى القبلية لكن لما كان مع كل شيء لا بمزاولة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين
كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل
كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاؤه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي
متشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان
فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان
والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا غيرهما فنقول ان وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب
زمانا واما المعية بين الزمان وشيء لا يقتضي زمانا آخر اذ ما به المعية ههنا نفس الزمان المعين لان معيته بنفسه لانه ضرب من الوجود بما
ساير الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة وبتحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان

وجودها كما وقعت من الضروريات المجهولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شيء مع شيء اخر ليس لاحد
منها زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان
ذلك من لوازم ماهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى اخر وكذلك بعد بعديته بالنسبة الى اخر ومع ومعيته بالنسبة
الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان
من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم مع
معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر او بعده فالتقدم والتاخر بعرضان لماهية الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم
التاخر وماهية التقدم والتاخر من مقولة المضاف الى وجود التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال اخر وهو ان
اجزاء الزمان لا بد وان تكون متخالفة الماهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبة
التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الاخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب
عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان
كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال اخر يقتضيه ما نفس التشابه والاتصال بل ضرورة نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء
من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله

فصل في احتجاج من يضع الزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور

الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث
ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف والخامس انا لا نزال اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد الاول باطل والا لم يكن الحادث
حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجب ان لا يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس
ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع ان كل
واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بعدم الاولي فاذا فرضنا اجتماعها وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجميع لا تتقدم على
وجودها ولا على عدمها فيلزم ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق
المسبوق في التقدم حكما واحدا والثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة
الاسامي في حدوث هيئة الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع دورات
الماضي او الازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا
وضع الزيادة مبلغا اخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بعدد متناه وما زاد على الشيء بمتناه
فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبنى على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما
يصح التطبيق في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود
وانقضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل
ليمنع بوقوع اجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها الاستحالة التي يفرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا
به ثانيا فيقال فيه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا
يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح ولم يوجد فاما في الماضي فلم يكن حادث فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معين
ثم حصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع
من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشات من اجراء
حكم كل واحد على الكل ومثاله ان يغلطوا في الاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اذ ليس فيها الا
حادث فكانت المعلولات عن المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال

بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينجع عنهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت
عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من
جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انه في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له
حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه يحسم مادة الوهم بالمعاد
بالصحة بان يقع حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذلك بح وان
لم يكن فللصحة مبدء وهو بح ولما لم يكن هذا الكلام داخلا في الصحة اعني القدرة فكذا ههنا والجواب عما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان
يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث والجواب عما ذكروه سابعا انه
ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك بط لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك
الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول والجواب عما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق انه في مقدمتيه على
الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذ عنوا بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك وان كان صحيحا فان لاعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم
وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى
منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فمنها خلل ان اريد بها لا يسبق آحادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء
فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها
سبقا زمانيا اي ما خلت عن آحاد الحركات قط وان كان المحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فهما يجوز ههنا الى الرجوع الى اثبات
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها فصححنا هاتين المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث ذاتا فالعالم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود اليه ان شاء الله ثم اعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وضوا في الحيرة لانهم
ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على اتم وجه واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم
لكون تقدم عدم العلة عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب
الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ماذا اردتم بذلك قد يعنى به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا
المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن
فيه العالم اذ هو بمنزلة قولهم قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي يستغرق الازل وعاد الترديد والمحذور المذكور
وان قال الذي في الذهن متناه يسلم له ان الفعل الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني
فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل
به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري متقدم على العالم بحيث لا يكون بينه
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي
الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته

وصفاته ويقول الاخر يكفي وجه بين الشرك من غير الشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يبعد الموجودات
من دون سانح على ذاته وحادث بصيرة انه محال الدمن اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف
لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم الانسان
هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجوعها بعد ما عرف مبدأها وفاطرها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا
عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلم اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وكيفية
هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان يختل بها قاعدة حكمية فقد تمهدت
قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي ممهدا بها وضح طريقه واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان الواجب الوجود اذا لم يتغير
لم يتغير صفته فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسئلة واخواتها واذا ثبت مسئلة
العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول
اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فان اراد انه يقول
عنيت به الاجسام كلها كالسماوات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عني به ذلك المعنى الثاني فعلى هذا
كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موصوف الوجود على الزمان وان عني به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام
موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان
والزمان متأخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما
فهمناه واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من شأن الهيمان وان زعم ان الاجسام موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ اعظم
لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما
فحيث الحق باحديته ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا يمكن ولا غير
معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق
اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني
كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه يعلم سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي
من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول انما ذكره هذا العارف غير كاف في باب
حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا
عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس
الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى قدم الافلاك وغيرها وقدم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد
عليه ما اورده اصلا فالمصير في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وشارعو العلماء
لم يصلوا الى كنه هذا المراد الا الاشهر منهم ذلك لان الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في
هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا
فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء
لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي تمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته
ولا لقوته كلام مجمل فلا طائل تحته ان اراد به انه بحسب جهة الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم
فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث ماهياتها الكلية ذات قوة
غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الفائضة
عن جاعلها ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها
الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكن يستمد منه الآثار والافاعيل الغير المتناهية بامداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر
كلامه فان وجود الاعراض والآثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود

لا يصل اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار والافاعيل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت
فاعلا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى التي تقبل آثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الآثار الا بورود الاستعدادات
والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل
وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت على مادتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت ولا فهذا قول بحدوث العالم
ودثوره فيكون كل متشخص منه مسبوقا بعدم زماني ازلي وهو عين مقصود القائل المتنحل باحد الملل الثلث اعني اليهود والنصارى و
الاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم
من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم جميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا
دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود التشخصي والهوية **فصل** في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الآن يكون له
معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية
وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لانقسامات غير متناهية بالقوة
لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلاثة القطع والاختلاف العرضي والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان المعروف فبقي الامكان لاحد
وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة امرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم ككسوف طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته
الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني او عدمه
اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة في آن يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم وان لم يستمر كالامور
الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير طرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس يلتئم عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء
فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف
زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان
شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه ولما ان يكون
زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية
ينطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا
فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلا لا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به
كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه
والانقسام الى اجزائه حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء
او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه
فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ما ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من القسمين هذين اعني وجود الشيء بتمامه
ووجود الشيء او عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله وان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا اما الا يوجد يسيرا يسيرا او هو اعم من ان
يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا ومن ان يوجد لا
كذلك فالواسطة محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون
موجودا في شيء من ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجود وكذا حال حدوث الاعدام في الثلث المذكور كما
سنبين قسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر
بحال اخرى ومن المعلوم ان الذهن مما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل
في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما
كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما

لا يحتمل كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدأ وهي انما يحصل
بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده في جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد
المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل ذلك الآن بالآن الذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او لا فيتخلل
بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل
في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف
يصدق ان المتحرك يجب ان يقع فيه متوسطا بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء
من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء
الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية
الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول
فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا وكان منقسما
فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا الآن وجوده وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع
واما ان يكون متراخيا عنه ولا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فيكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما
متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان من الآنات المتتالية
والكل محال والحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي
بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة
فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا
فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا
المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك
السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة في الآن جميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول
الى ما اليه الحركة والتربيع والتثليث وساير الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الاخر وكل ما يكون له
ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما
يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها
كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لاخر يتحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الانفصال
والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بينهما لا الانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير
ان يتقدم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في
الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل
الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما
يمكننا ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان
الوجود التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون
للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي
هي الحد ودوال الاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض
فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فالطف في سره **فصل** في كيفية عدم الحركة وما يتبعها
اعلم ان الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك
الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدوما
ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها وحدوث ذلك العدم فلا يجمع القول بان ذلك في الآن

والابد واما ثانيا فان الوجود والعدم متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود
وان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يحصل ذلك الجزء ايضا وارتفع
بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي
كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر
من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة
والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما وجوده
الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه
فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو
الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار
دفعية الوجود ولها هيئة هي تدريج شيء آخر وليست تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار
حصول الشيء تدريجيا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا للهيئة كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري
مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء
الملحوظ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في
الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال ان زمان
وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال الصواب ومن قال ان زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها
لم يقل خطا ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو متحرك
به او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن اول
يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول آن يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون
بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي اقول اما
الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا يبعد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعية
ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون
والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن
هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو مح واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ
قد نطق بما هو الحق حيث دل كلامه بان كلاهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية **فصل** في ان الآن كيف يعد الزمان
العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا
للزمان وقد يعني به ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو مبطل لمعنى الوحدة ومعط الكثرة
بالتكثير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا تحصل الا باحداث الفصول واذا احدث
الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزء باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه
لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان
فان نسبته الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه
يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب
ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل
واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لانه جهة اشتراكهما
فصل في كيفية تقدر الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالاخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال
المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي يحاذيه

فالحركة عادّة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادّة للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة تتعين مقدارها به مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذات قدر والثاني بدلالته على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الآنين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو واحد منهما وهو الذي بذاته قد يتعين ولانه متصل في جوهره صح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتأخر صح ان يقال انه كثير وقليل **حكمة مشرقية** اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فللمسافة فرد من المقولة كيفا وكما ونحوهما والحركة هي تجدده وخروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه وهي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها للبعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان ماهية الكم المتصل والهيئات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلة ثبوت اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان **فصل** في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة والذي للحركة ثانيا وبالعرض وايضا فيه قد يقال لانواع الشيء واجزائه انها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة الفلكية ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات سيما الجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما الحال في غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها من الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبر الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منهما ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

المرحلة الثامنة في بقية احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم يتضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض فهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى الشلجمية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالاينون وان كانت في انفسها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ الجهة طبيعية الا انها وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين احدهما ان الاينين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف ثم يصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان في الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذي يعرض له المبدئية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذي المبدء واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بتضايف اذ ليس في تعقل المبدء تعقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب لا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالات **فصل** في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات تقدم كلاما جليا في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقلة بل تابعة لغيره فمتبوعها ان تحرك تحركت او سكن فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت واشتد فاشتدت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون للحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد تحقق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون او لا في كيف او كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود في آني كما للمقولة بخلاف الاضافة اذ يحمل الآنية والزمانية والزمان لا يحملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصحيح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل لان نعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اي الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما ان اريد غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا وللقائل ان يقول ان الشيء قد ينسلخ عن قابليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول في ذلك ما الاجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة او كانت الآلة تكل ان كان التأثير في جميع ذلك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون وان مقابل الحركة اي سكون هو وانه كيف يخلو الجسم عنهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين او كم او كيف وغيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة او لا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له اذ كل وجود فهو كمال فتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا وللازمان باطلان فكذا الملزوم ففي ان يورد في حد السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا وسمنا السكون ولا دعينا به الامر الوجودي وهو حصول في الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال

ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لا في منتهاها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رايه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه واليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا ان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت والمقابل التي الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت ان المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول ان الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل آن الجسم ذو الوضع المحيط واحدا اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فلعدم ان القبول في الامكان الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم ماهو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يبقى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكره على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الجالس في السفينة السايرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل موثر وقابل متاثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيد للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل الحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان ماخوذ في كل واحد منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم

فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور لها وحدتها الشخصية فلا بد من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن الذي عاد هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل في مهياتها ولذلك يجوز ان تجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالتشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف ما منه وما اليه وما فيه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدء الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرايط واحوال متعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدء والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكان المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعا لا الاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف

المستدير بالنوع وكذلك تخالف المستديرات المتفاوتة التحدبيات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم

شك وازالة

قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لانها شيء فايت ولاحق يزال كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد ران لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد نقض بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صور البيت الذي يتحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول ليس حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورة بعينها مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من النقض وليس يعجبني امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكاينات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان يفضي بثبات اجزاء وحدث فيها من اول الكون محفوظ الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تستحفظان التحلل الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفة كما انه اذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن الذي يبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا كوحدة ذلك الامر المتوسط لانها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله

فصل في حقيقة السرعة والبطؤ

وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما تبين في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجزء الى غير النهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطئ كنسبة مسافة البطئ الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الالف الوف مسافة الآخر واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطأ حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزائها التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثل الحركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب

فصل في احوال المتعلقة بالسرعة والبطؤ

منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ لا ابطأ منه اقول ان القوة المحركة للفلكيات لا بد ان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق او الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه موردا

فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة
والبطؤ مدخلية في وجود الحركات الشخصية من حيث هي متشخصة والسرعة والبطؤ غير متحصل الهوية الا بالزمان فاذن للزمان مدخل في علية
الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما
متشخصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست
من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج
فاقول حل هذا الاشكال انه هي كلام واقول ما صادفنا احدا فيه ولا يخطر بالبال بحسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان
للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود
لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار متاخرة
في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المعينة لها بحسب الوجود والتعين
وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض
لانهما شيء واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة
في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما
متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما احد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بنوع
من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع
كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان
ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى
البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات
لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة
متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة
هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما
ان كان مبدء الحركة وللاخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض
له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي
هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد متضادان بعارضيهما وهو التسخن والتبرد
والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرفي المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء
ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث
هو مبدأ او منتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان
للحركة وليسا ذاتيين للطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الا بالتحدب
بعضها البعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع
واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا فسادا فالاستقامة والاستدارة ليستا
بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها البعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك
قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين لامكن ان يكون لمستديرات
وقوس لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد
واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي تتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور
لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى في معنى اخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط
متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى اخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة

معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وهاتان الطرفان طرفان باعتبار وهما
في طرف واحد باعتبار اخر فالحق الا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين
متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وجهتا الحركات وفيه موضع تامل تركناه قد عرفت كيف تتضاد المستقيمات وعرفت
ان الصاعدة والهابطة متضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد اخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علويا
والاخر سفليا فالحركة ذات الضد هي التي تاخذ اقرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدأ من منتهاها ذاهبا
الى مبدئها لا الى شيء اخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد الواقعة
على النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس من قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب
عنه **فصل** في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج
الاولى ان الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه
سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة
حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان
المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في آن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة
وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان
واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين
بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك
بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب
ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه
الرابعة وهي ايضا قريبة الماخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود
قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض
وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان
التسود ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها
قوة على التبيض على ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض
الحاصل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس
في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل
الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي يحرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول لانا
في ذلك ان الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع الى ميل اخر هو علة قريبة للرجوع لان
الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي
صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني
في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات
كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية
او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنه اذ البرهان يختص بالحركات المختلفة المفتقرة
الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات المشهورة قولهم ان
هذا لا يمشي في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة
اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلي كيف يرضى
نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انا اذا فرضنا كرة مركبة على دولاب او فرض فوق سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها

ثم ان تلك البسيطة كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا يطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى ما فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا العدد من القوة الغريبة يجب ان تنعدم لذاتها والا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك العدد من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون الا طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسرا فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان متلازمان هذا خلف وثانيهما ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما الوجود المانع وهي الطبيعة فهي مغلوبة لم تكن مانعة واما عدم تكافؤهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يتوقف تلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول الى موضع السكون لان ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف لا يخلو السكون من احد الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما الاول فلان ذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف يزول بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضته في مسلكه حبة مرمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة البد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساقه البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة بعد

فصل

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ماهية الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم تخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما

وهو.

يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقترن به فالاول يسمى حركته بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاتفقية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء انما حركة النفس ارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه على حينه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي ولا اعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بمبادئ القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا هاربة على ما صرحوا به قلنا هي انما يكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد يفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة الفلك التي من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين مما يتعاقب لا لآثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخصيص الاقسام في الحركة فههنا قسم آخر من الحركة بالجريان يسمى تسخيرية وهي التي مبداها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك لطبيعة خامسة وحيث لم يتيسر نيل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبداها امرا غريبا عن الجسم كما في طبيعة وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا بد ان يحدث في ذلك الجسم ميلا لا بد منه وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بقسر ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطلميوس ان المختار او طالب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع مجردة مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا ينها الكون في الحركة الاينية اشكال هو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون مراما ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتشاغل عن النار ولا يقال ان الخفيف من حيث انه طالب للمحيط لكن النار اغلب في السبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا اليد منا على الهواء احسسنا باندفاع الى فوق كما اذا احتبسنا الماء في الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من داخل البئر وجب ان يلتصق بشفيره فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والانضغاط الملائم للارض ومناسبة الرطوبة والطبعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بحصول هذا المعنى

فالقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالحوا
المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها تنتشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعدا في مسام
الاجرة ولضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة لسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما
ولا يجوز الهرب فقط والا لوقعت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات
المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدأ المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية
اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم
والتروح وغيرها البرائة عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الامور فيه ولا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام
الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه
لا يجوز ان يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدأ ما يتحرك على الاستدارة
الى المطلوب متصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه
لم يكن غريبا ولا يمكن ايضا استناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك
الخارجي مما لا يقبله الجسم الاول بحسب طبعه مبدأ ذاتي له لا يقال البرهان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان
فيه فكذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد
وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء
المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدأ الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها
الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس
المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي تحصل وتحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى
ان المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروج
عن مجريها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس يفيده الطبيعة الادضية لخروجها بالقسر عما
اقتضاها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه
ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمي لا يعد مماسا كرة سطح الفلك اقول وفي كلامه تسامح
وهو ان مصادمات الهواء كيف توهن الميل الطبيعي حتى يجلبه ان اشتد الحجر او توهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مانع
لخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة
الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها
الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المستحقة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه
الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات
المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا
والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان تكون موجودة في المقسور او في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون
باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي يقال ان القاسر افاد الجسم
قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا تخلو اما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء
المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب
معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى آخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام
عائد فيها وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتاثير
العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية
فقد تكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق او لا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه اما

كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة

واما الوضع فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في البكرة الدائرة فرضين من تصعيد الجزء المستقر
بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه شديدا عند مقابلته المستقر لانه اذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى الجزئين ومال الى الاسفل ونحو مستقر
العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل على ما بين العلو والمستقر واما الدحرجة فربما حدثت من سببين
خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية فهي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل
في ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي بسبب الشيخوخة فانه بالقياس الى الطبيعة الكلية حركة
طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية فهي احيانا مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي سائر
النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة
الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من
النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكما فعله اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والطلق فضة وايضا
انه قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار لمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر
فصل فان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان
او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدأ الميل للحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من سبب خارج يجب
ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق
فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدأ
ميل فيه طباعا والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان في آن واحد واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا في زمان لها فالملزوم كذلك
وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمغاوير الباحث المناظر فزيدك ايضاحا فنقول ان
كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تتعلق بها من عدد او مقدار او زمان ولا بد
من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار يمكن فرض فيه التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو
الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعينه ووحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا
محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان
امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في
زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا
فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر
منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق
لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

حركة الكون من زمان حركة عديم الميل في الا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل
طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر
زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان لا يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر
ويكون وجوده كعدمه هف فامتنع بالضرورة **شكوك وازاحات** فلما وردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان
ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها
عدم التسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث
لا يتعلق الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقداريه ونسبة المعاوقين عدديه فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صميه
والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى وفي الكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها
التجاوز بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج
عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدء
الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقة خفيفة غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من هوليات
المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به
بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبه فيهما ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن وكان بعض زمان
الحركة في ذي المعاوق والقوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة
عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشا
التخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل
البرهان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على
النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي
لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا ممتنع ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا ممتنع وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول
فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح
ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة ولا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي
عديم المعاوق وذي المعاوق وانه ممتنع فلم يكن في زمان وهو ايضا ممتنع فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا ممتنع وذلك الاعتراض مما اورده
جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر
فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر
ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعي زمانا
فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء
دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى
حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه
مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطوء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها
ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما تحدد حالها تلك اذ لا شعور
ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها
وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها
تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
وما يتبعه من السرعة والبطوء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة و

الغلظ

والغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا
امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا
اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما
ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف وتعرض بعض
اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين
لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطاله يهدم بنيانه واما المنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر
في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة
وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان
وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته
وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من
امر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح
الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فما هو سريع
بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة
منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من
السرعة والبطوء هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او
قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو اخذنا بايدينا قطعة من المغناطيس
مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس
فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه متثقلا وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق
الخارجي اعني على الخلاء لان المعاوق الداخل كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اه وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل اعني مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة
فظاهر ان الاستدلال على هذا النمط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين
الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما
انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها
الخيالية من حد للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشاؤه سوء الفهم لمرامه والغفلة
عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطوء لا بد ان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون
كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

اجز

من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد
وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالآخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك آخر في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعان منه لمن
وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه الا كذا فيه المغرض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا
فمدفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميل ذو درجات
متفاوتة للحركة في السرعة والبطوء لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة
فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان يلازم
لما نفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها كما عرفت فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير حد المعاوق
محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما
قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه
من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه بنفسه
فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها الى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مر
ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا الابعد
الاستدلال بالحركة القسرية الى آخره فمندفع بان القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات
وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا
ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الامور في ذاتها ما لم يكن لها جوهر معين وتحصل باحد الانواع كما سيجيء في مباحث
الصور النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية
هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان
لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا هيهنا ان يثبتوا وجود
ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول نفويا او تحديدا اذ بذلك الشيء صورة باعتبار وطبيعة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكمال باعتبار
فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مران القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد
التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي
مر من تعلق الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان
ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين المعاني الثلثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية
غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان والاول محال والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان
كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا محال لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة بعضها
قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود
قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم
للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكهما للكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة
طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مع ان الجسمان
لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارهما فتكون في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزء فهي في الاكبر موجودة
وزيادة وان كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم
اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة
جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا مبدأ حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين غير متناهيتين لزم ان يكون
فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان تحرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار
الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول

ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فلما
مر من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية الماهية في ظرف الذهن فوجود
الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام
حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة
بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا
ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان
بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول
فجوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في
جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان لكل واحد
من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون
ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون الاجزاء لصورة القوة
بل اجزاء لمادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد
منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لو يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها
ومع ذلك فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم آثارها
بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بحملة العشرة بلا تفاوت لكن في
النقل حصول اسباب لزوال الاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها على
نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان
الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان
ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا ههنا الا
التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى
عليها وان لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدأها الفاعلي نسبة
قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهياتها وهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من فاعله ان يكون له قوة على
امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان
لهما وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة
ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة
غير متناهية او متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء
لاستحقاق الكل ومن ههنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب
تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد
عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفضله وحالته ابدا
فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب تبدل النفس او باضافة المبادي امدا
علية لما مر من ان كل ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا
والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدمي وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة
للحركة فليس يتصل عن قوة الارض بالسكون فعل ولا الوصد فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان
الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه فلقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو
عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر كجسمها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس
المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما
يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا
لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك
خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين
اذ لا اختلاف بينهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى مختلفة الحقائق وحركاتها ايضا مختلفة الحقائق فلا يجب ان يكون
فعل بعضها جزء من فعل الآخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد
ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت مستحقيهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات
زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يبقى قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر والذي
مهلها جزء لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول
من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذ لحركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها
الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة
لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة فلا يكون تحركه حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال ومسوح امر والمفارق لا يكون
كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الآثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية والجواب ان
المؤثرة وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا
الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم
جواز كون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من
التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة
بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية
فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب اخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر
في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في
النفس الفلكية فانكم جوزتم هيهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى
اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها
متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد
صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا
حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية
وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة
وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان تنتهي الى
زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو ممتنع واذا كان
الفاعل والقابل ممكني التاثير والتاثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ومتى كانت
باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع
حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافي كون
بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها الشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في
الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت

من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك
هيهنا فليس بشيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه الله
ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول فصل

في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث الزماني
مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من وجود
شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث
الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان
حدوثه لا يعقل ولا يتقرر الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الثاني
من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون
نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية
بالقياس باعتبارين الى ما تاخر منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم
وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية
لهوية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر
وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم
والحدوث على الاصطلاحات كلها خطاء وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي
والقدم فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين
او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور

فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود
تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع
الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين
الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاق الوجود والعدم كليهما
من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولك ان تقول
في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته
من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال
محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن
الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف
على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وبتصفح الفرعية قاعدة هناك يتوجه لطيف
يسهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ منا طه تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم
حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها
على حال وجودها وكل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود
فكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية
عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي

والانفرادات اللتان لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية
كما ان فعلية القوة في الهيولى من حيثية كونها معدة من هذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار الابهمة الاعتبار
وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود وأما الوجه الثاني فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما
كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا
من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم
بالذات لا ماهية له وشكوك الامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذواتها
آثار الواجب وقد اشرنا الى ان لها ضربا آخر من التاخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله
وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست هي ايضا بما هي هي موجودة
فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا بأس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر
من القوم **فصل** في ان الحدوث زمانيا هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل
في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم
كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان
لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا مع فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اولا
هذا الفاضل يناقض آخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت
مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على ماهيته واذا زاد وجوده على ماهيته فحدوثه ايضا على ماهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى
الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير
حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو بعينه قائمة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير
معناه في المواضع المخالفة الا باب الاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان يختلف باختلاف الماهيات
على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية
زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة
التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها المتخصصة حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود
هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود
المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت
في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي
علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدع معلولة وليس كذلك
لانها لا امكانها ولا ضرورية طرفيها يحتاج في وجودها الى مؤثر لامتناع الاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء
الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عن الاحتياج
لاحتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع اقول
وفيه ما فيه ان الحدوث صفة لاحقة للوجود شائع لما علمت ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا ان كل
وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج المحدث الى
السبب وذلك الاحتياج اما لامكانه او لحدوثه بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب فاذا
ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الامكان محوجا لا غير اقول ان تفتيش
الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان الماهية من المراتب السابقة
على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية تقدم الفصل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق
ماهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون

على الشيء وهو الامكان فرضا بعد تمام الشيء اعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو
حال الماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تحليل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها ولا
وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف بفعل الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة
الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت
شدة وضعفا وقربا وبعدا والقريب يستعد اذا والبعيد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا او عرضا ولا
يجوز ان يكون جوهرا ان يقوم بنفسه والا لما اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد
لامكان الحادث من محل يكون حضوره في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده
لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فكان
قوة الحادث وامكانه لا بعد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته
امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة
الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل
الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على
وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى
قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحادث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود
التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر او فرد آخر منها فلهذا اصطلح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل**
في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما انهما من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر وما يذكر ههنا انهما من التقدم ما يكون بالمرتبة
ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا قسمان آخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب
من المبدأ الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع
ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجناس والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم
الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك
ان جعلت الانسان اولا فكل ما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم ما
على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الآخر الى العلة الاولى
واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اولا وهكذا احكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى
برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت آحادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر
ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ملاك امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم
علة لوجود المتاخر فكما انه متقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا ﷺ مقدم
على سائر الانبياء ع واما الذي بالزمان فهو معروف ولا يتاتى في هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان
التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل
نفس ماهية الاثر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا
من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما
هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة
به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والآخر بالعرض
فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شيء من ذلك
الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وظاهر انه

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر
فالذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا
ضرب غامض من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية
ايضا لا ينثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة
الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر
غير ما بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك
التقدم في هذا القسم هو الشان الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم
فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ
او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ او بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم
ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم
بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له
كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان محض هويته لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد
شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما
في المبدعات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال
بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به المتقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس
له شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى الزمان فما قبل احدهما اولى منه الى الآخر واما الزمان الخاص فقد
اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان
متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة
اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذ قيل احدهما متقدم والآخر متاخر اذ في هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما
متقدمين بالقياس الى الثالث فهو ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والآخر
متاخر عنه ان في كل من التفسيرين فما اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه
على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخ من انه يقع
على البعض بالاشتراك النقلي والتجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان
ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما
ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدء
المحدود وما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للذي له الاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس
قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا
الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول
الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول
فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد
بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض آخر بالاشتراك او
التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة
يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المع فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا
ان التقدم والتاخر اللذين في الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان
على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع
واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان يشبه المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد
لا بذاتيهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان في زمان وصوله اليه قبل زمان
وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه حظ في السلسلة مقدما الا في ذاته بل باخذ الآخذ فاذا ابتدء من الادنى يصير الاعلى متاخرا
وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ابتداء من مبدء زماني في هذا التقدم
فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار
ان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور فيرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى
الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطا من قال ان لفظ التقدم
على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات اقول
فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا
التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما متغايران
غاية الامر انه يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدمة
عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدمة عليه بالطبع على ان لا احد ان يناقش في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على
اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله ان الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه
لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود
لا بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث
ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام
عند بعض اذ الفرق محقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير
والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثير فاصل الوجود مط هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد
والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل ثبت اقول من حيث
الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حقق بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما
في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في
الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول
التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود
في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده ومن ذعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية و
ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة
فله ان يجمع الثلثة مع اختلافها في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه و
معروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم
والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلافه الرابع ان ما اسنده اليه ان ارجاع التقدم بالشرف الى التجوز او
الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم سبب امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت
وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل هيهنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والخير و
الشر ونظائرها مما يقبل الزيادة فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل
رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما من التقدم
والتاخر في غاية الاستحسان **فصل** في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت واعلم ان اثبات

مطلق التشكيك في معنى التقدم والتاخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى الكل ام سواه فلا يخفى اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم التقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس فيما تخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لانه ليس فيما آخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان له في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في ساير الانتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعه عين الافتراق ونقده عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته

فصل في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل تقابلهما تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتاخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما بالطبع قد يكونان متضائفين والمتضائفان من حيث تضائفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فان معا بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد وبحو هما دهما قد يكونان مثلا زمنين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان اذا كانا معا في التساوي نسبتهما الى من يأتي من خلف او قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة الى ما يأتي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الآخر بالزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان وليست هذه المعية مضادة للتقدم والتاخر بين ذاتيهما ولكنهما اذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول وبتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لما قلنا من جهة كونهما متضائفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته فعليته ذاته بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون الامر ان شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي تلك المجموع من الذات والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او سباتا منتظرا فاذا انحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول

متقوم

متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب بما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب لرفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها والمع وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول

فصل في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا محضا وهو لا محة فان الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء ماخوذ في هويته ولا يوجد هويته في تلك الشيء لغنا، ذلك الشيء عنه وقصره اليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تاخر بين المعاني والماهيات معراة عن الوجود ولا بما هي من حيث هي هي تستدعي ارتباطا بشيء آخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا انها ثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ الماهية من حيث هي هي ليست الا هي ولا يلزم من ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب في تلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للموجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للماهية انه يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عليها ايس فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى الغير فهو لا محة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسيجيء بيان ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما آخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول ليس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداقا فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمام وجهته وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله كل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا وجود المتصف في تلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافا بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عنه وجود الآخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما ان العدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب له الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محة وهكذا حال الماهية

بالغير

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرا فان لم تتصف بالوجود او لا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم
على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه اذ لو لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة
والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات
بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار
المذكور بعينه اعتبار تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لا
معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون و
الوجود كما ان كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التفرد والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما
لم يكن وجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن
وجودها الكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود
العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه
ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية
ضرب آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فاذا اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان
ليس له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم ثم اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في
ذاتها وهذا الامر يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود
المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك
عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتها تابعا للوجود في الواقع
كما علمت **عقدة وحل** ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما
بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة لها خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كلام جيد فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة
وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذلك الحال في المراتب
السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجبت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان
علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب
فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة المهية موجودة شيء وقد مر ان الاصل
في الموجود هو الوجود والمهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او
حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس
وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية
لان الوجود المجعول اليه حال المهية ولا محالة حال الشيء بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هنا
علة بسيطة بل علة تامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة
الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة
بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجدها اعني تقييدها بالوجود كالهيولى
التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا **المرحلة العاشرة** في العقل والمعقول انه من عوارض
الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما

او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه حري بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام
فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في مهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديد العلم اشبه ان
يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية
وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته
ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم
بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما ذهل عنه ويلخص معناه
ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من
عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصافه بالعلم والعلم
باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا
عالمين بشيء الا بنظر واستدلال ولم يكن كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون
العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما
بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا
وبصرا وبدا ورجلا ورأسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الامور ولا يكنهها ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغائبة
وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثيل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في
الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق
جوهر جسماني ممكن لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء
وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم
والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية
للاشياء الممكنة وهي عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة
الوجود في الخارج لها جميعا بذاتها فمندفعة بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبار وجودها موجودة فالمهية مع كونها ذهنية يستحيل ان
تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود
الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل
بالامتناع او الامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية
من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم
النوعية والجنسية وما يجري مجراها وليس لها في الخارج حظ شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشأة اخرى
ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشأة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا
تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصورة الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس الاربع
التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بما في آلة اللمس غير هذا اللامس وكذا
صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان
والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس الا من الكيفيات
النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية
نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما
وجدت الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه
الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة اخرى غير نشأة الاجسام ولواحقها واما مثبتات المنكر
لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا

السواد والبياض ومثل قولهم ان الماهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الآثار واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر ونحو ذلك وان لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المط ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك واما الهام ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والماهية اذا وجدت بهذا الوجود سلبت عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم بقوله ان من الجايز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الآثار ويكون الماهية في الحالين واحدة فيتجه ان السائل اذا وجه الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فحينئذ المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني

فصل

في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وترتيبها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يذهب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عند ما بين ان كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند ما بين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما بين ان العقل الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عند ما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا عند ما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه اولا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه اولا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسق لغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة لم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال لظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشيء آخر فان كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شيء نجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء وايضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا للجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان سلبا للجزء الذي هو السلب عاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يق بدل علم

زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء عالما بالشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه عالما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه عالما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن ساير احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فيندفع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي بط بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لابد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلان تعقلنا لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه ان يعقلها عاقلة لذواتها بل كان تعقله اياها تعقلا لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لابد وان تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلان كون شيء واحد جوهرا او عرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع مادته فان مقارنة صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا والا لم يعقل الادراك لمجموعها ونحن ندرك كثيرا اجساما ذات امتداد او ذات كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشيء بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه نقده او ترتيبه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءها فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا يحصل الا عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند اعتبار المقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر ام لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك الى المدرك انما عدل الى الادراك انما ذهب اليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في غاية السخافة اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغيره عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحد ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاتها لاستحالة تعدد الباري فذاته تع

لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا اشياء من جبال واودية وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم ان في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفارقة بذاتها من انه عبارة عن كونه نور النفس والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافته اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه بعض النقوض لادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد ان يكون نور النفس وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدنها بعلم حضوري اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره من المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد لها من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا لما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم واحد يطلق على الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت ماهيته في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف قد عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسم وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك ح في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عند ذاته ولا يحتاج ح الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه ويلزم فيه التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يقال

علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا من ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو بدنا الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو بدنا لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشا هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما ستنحقه في مقامه ان شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومانا اليه ونشيد قاعدته **فصل** في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يشابهها منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فلا وحدة له ولا وجود له وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فلا هوهوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكالمتباعدة الاتصال لذاته في مادته وما كان الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجودا استقلالا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر وضده فنفسه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها للشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شانه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر والنيل والعود من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في ان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود الا بحسب اطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا ومنالا لشيء يدركه بنا له ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية فهو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان اراد تلك الحالة استقلال الوجود وتاكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي فهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول هو معقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية ولهذا ليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك بين الحصولين **فصل** في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك

من ثمانية اوجه اولها ان الصورة المادية مزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص او الملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون اخر ما لم ينسلخ عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات المتخالفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب اخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متشابه فيقدر النفس ان يحضر في خياله صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيرهما الا وينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدركه كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في العقل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة لا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما تخيله لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا يحس وثلجة صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتاثير مستانف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها للنفس لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية والصناعية اذا كانت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشايع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري مسلوب عنه النقايص المادية ووجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيه فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهذا النحو الدني فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الداثرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو على منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الغرض العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث المهية والغرض ههنا بيان ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض وبناء تحقيق

مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** في قولهم ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان يكون مندرجا معه تحت جنسه مثلا الذي في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فيلزم ان شيء واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشار اليه الكيفية دفعه فيما سبق سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيتها محركة للعقل الى آخر ما ذكره اقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها وذواتها وما معنى لها باي وجه كان وجود اخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما ان الانسان مثلا يجب ان يتصوره نوعا جوهريا كذلك يتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات المهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من مهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا الحيوانية بانه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك وبانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام فان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب تشخصها في الخارج فليس كذلك فان التشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان التشخص العقلي تشخصية لا تنافي العموم والاشتراك بين كثيرين والتشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب مهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه المهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود مهية اخرى لكانت تلك المهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل مهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس الى كل مهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا وفرسا وفيلا واشجارا وانهارا الا انها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها تلك الحقائق وذواتها المتاصلة فللجواهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا متخالفة الوجودات ولا معنى يقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد

عليها على جسم دخل عليه بجوهره وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأن يحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات أن للحيوان المعقول وجودًا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثير من الأشخاص وجوده الخاص به غير قابل للإشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضًا قائمًا بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات العينية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية وغيرها والناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهرًا وعرضًا عند تعقل النفس الجواهر وغاية ما قالوا في دفعه أن مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما التنافي بينهما بحسب الوجود الخارجي وماهية الجوهر محفوظة حال الاحتياج في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا بالنظر إلى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وأفرادها في الذهن والخارج جميعًا ويرد عليه أولًا أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرهما والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يتقدمها مع انحفاظ الماهية فماهية الجوهرية كالإنسان مثلًا إذا فرض أن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات وبالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لها لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجًا أو عقلًا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرًا بحسب الماهية عرضًا بحسب الذهن لم يندفع الإشكال لأنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع أن العلم مطلقًا كيفية نفسانية عندهم فعند العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرًا وكيفًا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء إلا أن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيًا لما تحته فلا محذور وعندهم في كون الشيء جوهرًا بحسب الخارج عرضًا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلا لم يكن الذاتي ذاتيًا ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم وقال بعض أهل النظر كيف يجوز كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا عند من لم يجوز كونه جوهرًا أو كيفًا فإن منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس إلا اعتبار العرض في أحدهما واللاعرض في الآخر وأما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا ثم أجاب عن هذه الإشكال وأمثاله بأن معنى الكيف أيضًا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضًا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات فيرد عليه ما أوردنا سابقًا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات مفهوم ما أنها شيء محفوظ في الوجودين فيرد عليهم أيضًا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون إلا موجودًا جزئيًا وأفعاله الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر من حيث إنها موجودة في الذهن لها وجود في الأعيان وهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فيلزم كون الشيء الواحد بحسب وجوده الخارجي جوهرًا وكيفًا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد لأجله إن تلك الماهية من حيث إنها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودًا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودًا عينيًا والثاني وجودًا ذهنيًا والإشكال بعد باق كما لا يخفى في المستبصر لما أومأنا إليه ولنأخذ في تشييده

فصل في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ونحن لما راجعنا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضًا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته وأشياعه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجهًا جبليًا إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعًا غريزيًا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارًا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية لمستحقيه ومحتاجيه أن عادته الإحسان والإنعام وسجيته الكرم والإعلام وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علمًا جديدًا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحًا مبينًا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول وما توفيقي إلا بالله وأما بنعمة ربك فحدث إن صور الأشياء على قسمين أحدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضًا لكن لا بالعرض والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدًا إما تامًا فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصًا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا لشيء آخر وكون الشيء معقولًا لا يتصور إلا بكون شيء عاقلًا له فلو كان العاقل أمرًا مغايرًا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدًا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركًا بل جسمًا فقط وذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن مسخنه فإنه لم يكن هو متسخنًا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون له وجود إلا ويكون معقولًا بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر يعقله فإذن هو عاقل بالفعل وإلا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وإلا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف أن المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود أيضًا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة وإن كان أحدهما ثابتًا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضًا ثابتًا فيها وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضًا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدًا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها ولا أيضًا معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ولا مجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكًا لها والإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوس بالفعل وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان تعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقل اذا التي يصرع على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوس والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان العقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرها كون الشيء الواحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية اادركتها بذاتها المعراة عن صور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر وترى فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما ورائها مما هي مطابقة اياه تصير معقولا للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس اولا لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجوده لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئا من تلك الحصول ليس في الحقيقة حصول لذات شيء لذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتا متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليس المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل لا من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال الشك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل في تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فاقول قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على ان الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا زيادة

تدبر فيه ايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقلت ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا والثاني الآخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخييل ويدل اهل التميز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها يعقل او يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخصه وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا الاشك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات وماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس مستحيلا بل هو واقع فان جميع المعاني العقولية التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما صدقت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة

تؤدي

لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل العقول المفصلة وستكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى انه ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا ومحمولا عليه في انه ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفا فان قوله اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الآخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون مع موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معنيين متغايرين موجودة بوجود واحد والسند مامر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معان متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهرا موجودا عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالتي ذكرها في الاشارات من قوله فان الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا انه نختار انه لم يبطل كونه عندما عقل آ والمحذور الاما هو من باب النقص والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شيء الاما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفا عند ما بين اقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو هو بما به بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الاما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه فكيف ينكر مع هذا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعم فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا المعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقد رجحت حكم بان النفس الانسانية من مبدء كونها ما بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوائل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلم ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من نحو جوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود التي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهومها غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكرنا انما هو بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك بطل على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التي يقع فيها الانفعال عن صفة وجودية الى ما يعاندها كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على ان ما

هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة ويتجدد مركبا لا بسيطا قلنا قد مر ان الذي قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وان اي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف او الكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير انه يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه مثلا كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية حرارة بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس يمتنع كون معاني مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة مفهومها عن وجود واحد كما كانت منتزعة مفهومها عن موجودات كثيرة انما الممتنع اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ويمتنع ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض الماهيات كالماهية الواجبية والممكنية والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان يكون موجودة بوجود واحد فقوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله ويتجدد مركبا لا بسيطا فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل الى قوله وقد تراها تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عكس من امحل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي المأخوذ من حكاية قول الشيخ ان وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التقابل وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهي اولها يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وستزيدك ايضاحا ايضا فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء قلنا الا تم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن بمعنى آخر فان القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن ان يتصف بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى الاشتدادات الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والاول شان المادة القابلة والثاني شان الصورة المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا لا يحالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيريته بانه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده لا المفهوم الكلي منه فالصورة الكاملة لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعاني كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة ربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني

كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة
نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى
من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه
جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة
قد صارت غير ذاتها قلنا لم يصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد
صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها يعقل او يعني به صور هذه المعقولات ولانها
في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان
تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في انها محال ان يكون بعينها عين العقل بالفعل
والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم ان الجوهر النفساني
الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن سخافته واوضحنا فساده من
الجانبين اما من جانب النفس فلان الذات العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا
ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم
في ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف والعالم ضرورة ان الموجود لا يوجد
الا للموجود لا للمفقود فكذلك حال الوجود العقلي الموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها
لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل
كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان
النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان ترتقي
الى الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمني الله به
ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها او لم يوجد
فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو
مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في
كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري
هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادا بالاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق
الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المطلب هناك وقد سماه هذا الشارح
حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب في تقرير مذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد
حسب ما شرطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوائل لم يتيسر لاحد
من علماء النظار اولي البحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم

فصل

في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان
هذا المذهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون
شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات
لان المتحد بالعاقل بجميع المعقولات لابد وان يعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال
بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من
اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها
للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية
متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم

محال من جهة اخرى وهو ان المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل
الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول
باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب تبعا للشيخ في الاشارات بعد
حكايته هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا يبعد ان يكون
له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد بعد تمحض بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق
والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا
اليه طلبا لكشف هذه المسألة واشباهها طلبا ملحا غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا
العالم العقلي موجودا واحدا يتصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات كلها
المهيات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بعضا شيء منه ولا ان يزداد باتصال الشيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر وتحقيقه
ليس ههنا بل سنحققه من ذي قبل ان شاء الله والذي ينبغي ان يذكر ههنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في
ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب هي امور ثلثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت
عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما
اقمناه في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد منها
مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي
خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا فكما
لكل من النوعيات وجود حسي يتباين بتباين اشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه انواعها
ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر حملا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات
الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي
هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا
ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان
يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد ان يحصل اثر
في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود عقل اخر مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحاله قبل ذلك لان
في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض
اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم يحدث في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما يحدث الاول في وحدته ولذلك قال صاحب
التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل
فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها ان تصير عالما عقليا فيه صورة كل
موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى
العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل
الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على
الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها
فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية
اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح
ان يوجد في اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا
بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها العقلية بالعقل

الفعال بتجرية العقل الفعال ولا يلزم ايضا بل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذا هو لا عن كيفية الوحدة
العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان يتحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها يتحد مع ما يتحد به
الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات
بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعانى الكثيرة فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يجد فيه الحيوة
العقلية قال المعلم الاول فى كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام
ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور
وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد
فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هيهنا انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات
مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار
اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التى هيهنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة
لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون
الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال فى العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله
شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا الا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست
بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس
هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الاشياء كلها
بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا ولخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت
الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها
فحدث منها حيوان دنى ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض
الحيوان اظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق
والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه فى هذا الفصل الا ان فى بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا عن غفلة الناظرين فيها
عنه وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التى فى العقول الاولى كالوجوب والامكان
والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هيهنا هو الصدور لا التغير
بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب و
الوجود اتم من الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالى القريب من
الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول
الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورتها العقلية وهى على درجات متفاوتة اوايلها كالعقول الانسانية
وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال فى العقول الاولى اراد بها العقول التى فى الطبقة النازلة وقوله وكما
الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل
من الاعتبار غير العقل بالعقل الاول مع اتحادهما فى الوجود فالمهية من حيث هى تحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك
من الاحوال واما صورتها العقلية فهى لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو
وجودها وعينها العقلى الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن
فيه مهية العقلية وهى ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التى هى قد
تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل
منها حكم المجموع فى انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار
بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل هيهنا غير المعنى المشهور فان المراد هيهنا بالقوة كون الوجود الواحد

مشتملا بوحدته على هيئات ومعان كثيرة قد يوجد فى موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذ قيل انه هو السوادات
الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينضم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور او ينفصل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية
محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل هيهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشىء بجميع المختص بالصفات
المادية وباقى الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** فى ترتيب ما ذكره بعض المتأخرين فى معنى
العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهى لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل
ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته
من حيث هو معقول وتلك الاضافة هى التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل ما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك
المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فى العاقل
ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول الحكمية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة
المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصورة الحاضرة
ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه فى غاية الركاكة
اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صورى مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه
فى ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشىء واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره
ان العلم اى نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالى الاجناس يحتاج فى تقومها الى ان يصير نوعا خاصا
باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار فى جميع الصفات الاضافية بل فى اكثر الامور المتقررة اللازمة
الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهى
لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى
ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هى الارادة واما اذا كان المراد
غير المريد ما امكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد وفيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا فى ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب
فان قلت الشىء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شىء واحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم
القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك
او الاب غير الابن او الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ فى عدة مواضع من الشفاء و
سنعود الى ايضاحه **فصل** فى تحقيق ان كون الشىء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب الكثرة فى الذات ولا فى الاعتبار قال الفخر الرازى
ان لظاهر بين لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعرى ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المتقدمين
لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشىء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شىء واحد اقول الحمد لله الذى هدانا
لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل هذا ما بعد عن ادراكه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء
بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهم او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه
ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ فى المقالة الثامنة من الهيات الشفاء
فى الفصل الذى عقده لبيان انه تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشىء معقولا هو ان يكون فى مادة وعلايقها وهو
المانع ان يكون عقلا فالبرى عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذى مهيته المجردة لشىء والعاقل هو الذى له مهية مجردة لشىء
من شرط هذا الشىء ان يكون هو او آخر بل لشىء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له مهية مجردة لشىء هو عاقل وباعتبارك ان
مهيته المجردة لشىء هو معقول وهذا الشىء هو ذاته فهو عاقل بان له المهية المجردة التى لشىء وهو ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هى

لشئ هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يقتضي ان ذلك الشئ آخر او هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك
ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب
ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذا
المضافات تعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة
جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا ان الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات
الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه
ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشئ او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ
بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية صفتان
متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشئ عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته
وبالعكس نعرف انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الآخر لكان متى يثبت احدهما يثبت
الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر ولما امكننا
ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت
تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا
للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه
معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان
مختلفين في ذاتيهما ارأيت لو فرضنا كون الشئ محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم
المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها احديهما هي بعينها
قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع
كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن
بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود
واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا يجب التحليل بنحو من الانحاء
وايضا الاشبه ان ذاتيات الشئ مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في
ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم ان اختلاف
الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم
على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ ابا لنفسه ومحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلتين
عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلما اذا اجمعت الحكماء على
ان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشئ عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض
العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها
في الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداقا لحمل معان كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يثلم بذلك
وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات
كالمحركية والمتحركية والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثر الجهة هناك لمجرد مغايرة المفهومين
في المعنى والماهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل
بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل قوة اخرى ذلك

فيكون

فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الاشياء
بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان
يكون عاقلا لشئ آخر وقال ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في
الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شئ واحد انتهى فقد
ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني
كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات
للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي
وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشئ عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير
معلومة بالكنه لا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في حمل الذاتي الاولي وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو
الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير
متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن
القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات
هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يحصل هذا منه برهان
اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت
احدهما الا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة
مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فقد ثبت انما صارت معلومة
لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية
لم يصر ذلك الشئ معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير
معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار التوحيد
الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه ومعاده عنده من ضعف الاعراض وانقص الموجودات
التي لا استقلال لها في الوجود اما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل
الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الم ينظر في قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الايمان نور يقذفه
الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بعد تحصل حقيقة الطرفين
ثم الذي عليه مبني تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشئ ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان الماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات
المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثيرة من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ
لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد
بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا ما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق وكلما تحقق ادراك
الشئ لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهرا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت احدهما الا والآخر ثابت قلنا
نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي
المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فا
لمغالطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهية والهوية ثم ان القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تأمل قليلا واحضر باله
وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور او العلم ماذا منشأوه وملاكه ولماذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء
دون آخر والى بعض الاشياء دون آخر على ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي متقرر لا
في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة ومنشأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة وانه اذا الاضافة دائما
غير مستقلة القوام والماهية **فصل** في حل باقي الشكوك في كون الشئ عاقلا لذاته قيل مما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك

وذلك لا يرتبط بتلك الاضافة

حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق
بين الشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه
فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة
سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة
كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول
وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل
فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة
والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة
واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم
الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما مهية مخالفة للاخر مخالفة يوجب لاجلها
ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالمهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف
التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في
ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كتغاير المتضايفين
والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من
الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له
حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة فلا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه
مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف
بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في ساير الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود
لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا واضافة بينهما فيقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في
بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان
لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وساير نعوته كلها
تقوم بذاته فهذه الاضافة بعينه ثم وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره ثم من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها
على سلب الزوايد عنه ثم لا على اثبات الاضافة في ذاته ثم فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة
بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا في الخارج ولا
في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات
بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته
الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات
ولا في الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا
شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات
متغايرة في الخارج او بحيثيات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها
صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته
يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على
ذات واحدة كثير من هذه المعاني الغيبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى
دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون مهية مجردة عند شيء وهذا اعم من كونها
عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير وللقائل ان يقول هذا محل الاشكال بعينه فان الخصم

يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين اراب لوان فانا لا نقول الحركية للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء
محركا لذاته وكذلك الموجدية للشيء اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك
باطلا فكذلك هيهنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا بهذا ولا بذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان
وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره انه بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون
الشيء معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذ اثبت كونه معقولا لشيء كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشيء حيوانا
لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة واللزوم بما يتوهم احد ان مفهوم
عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وبناء كونه غير العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض
المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع
مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم ويعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس
الاضافة كالمحركية فان مفهومه لا يدل الا على كون الشيء مبدء التغير شيء على التدريج من غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المتحرك
او عينه وكذا الموجد والفاعل وانما علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والحقيقة
ولا يكفي فيها المغايرة في المهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجدا لذاته فان هناك تغاير بين الطرفين في المفهوم مع
الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء
اعم من معقوليته للغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء
حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع الى تحقق الاضا
لم من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلاجرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين و
نقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصيته وتلك الشخصية زائدة ابدا على المهية على ما مضى ثم ان كانت
الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وجب الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع
الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية وللشخص هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث
هي اضافة العالمية الى تلك المجموع اقول الحق ما ورد في نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان
العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة المهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشيء متقدم على المهية
وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة مهية الشيء الى التشخص الذي هو في رتبة الوجود بعد وجود تلك المهية فلا يضاف تلك المهية
الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة المتشخصة الى نفسها من جهة
واحدة فالاولى ما سبق بانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى
الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى المهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء
بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها **فصل** في انواع الادراكات
اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن هاهنا الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه
وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوس فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على رتبة واحدة ويجب اذا حدث فيه
اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة
عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس
به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير معقول محسوس بل لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس لا يشاركه
غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشيء من حيث مهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من
الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا

حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الادراك ثلثة انواع كما
ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن رتبته وكل ادراك يحصل به نوع لحقايق الاشياء وادونها ما هو من قوالب الاجسام وهياكل المواد
فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين
عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا
فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مرتبا فيها ترتيبا آخذا من
المبدء الاول الى العقول التي هي الملائكة ثم بعد الاولى الى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور
العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى تجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها يصير عالما
جسمانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السماوات والارض فان العوالم هي بما هي بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج
الانسان في التعقل للشيء الى تجريده عنها ليست هيئات الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التخيل
لا منافاة في تخيل الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات
هو بعض انحاء الوجودات لكونه مصحوبا للاعدام الحاجبة للامور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب
الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا وان كان تعقلا ادراكا
مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها
عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير دراكة واما الهيئات فهي تابعة لكل نحو من طبقات فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا
شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس يوحدها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد
في النوع ومما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون
جزئية ويكون تشخصها بعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي
قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لان معلومه كلي لا لان العلم في ذاته كلي بل لان معلومه كلي لا كما ظنه
المتاخرون حيث سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورا مجردة كلية ورد هذا الجواب
بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل
ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما ح لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس
بعينه ما في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء الا ان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت مهيته لا بشرط
شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية
ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل من
حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها بالكل انه الا
المدركة لتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص
بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة
باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها
اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة في الذهن
حلول الاعراض في محالها حتى يصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية
لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني فلم تكن قوة العاقلة
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا اصلح لان يصير عين

المعقولات ويتساوى اليه نسبة التشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا
كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراكات
ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد بل لان النفس والقوة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه
الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا ويتسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشاة الى نشاة ومن عالم الى
عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في ان القوة العاقلة كيف تقوى
على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى
معقولا لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الآخرين احدهما بالتحليل فانها اذا اخذت
عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي متشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة
واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة
اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي بجنبيها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المتمثلة
وقيل بتمييزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للهيئة عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها
عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورا
كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في
في ماهية الشيء وحقيقته ويستنبع منها النسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية
فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الهيئات دون حقايقها وبواطنها
فصل في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا
من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب
فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود ما هو بذاته معقول
لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة العقلية تجرده
صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها
والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورة الشيء على ما هو عليه
فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم
العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته مهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف
الكون غير صوري الوجود خسيس شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي
الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نوره ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية
في المادة يوهنها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها
وطالعتها حق المطالعة واستكملت عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الاشياء
سبقا بالحقيقة وهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدأ الاول ومراتب القوة مختلفة
كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس الى الكل وقد تكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد
كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة مناه في الغباوة وجمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة
وهو القوة القدسية ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية
حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصلة
فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور
المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن
النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول آخر فانه ليس في وسع انفسنا ان نعقل الاشياء

معاد فيه واحدة ونوع آخر من التصور هو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها مما علمته او ما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابها في الوقت فانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمت من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كيف ذلك التفصيل فان قال القائل ان هذا ايضا علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن بان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول لحصول الشيء فيكون هذا الشيء الذي تيقن به حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا وكان من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره تفصيل ما يجيء في نفسه دفعة يعلمه بعلم العلم ويكون بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدء له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث ذهل عن مثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الاجسام والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى العقل بما لا حصول لها فيه وايضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فما ذا نقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها او بدنها او شيء بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثلت فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمراة وهي كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشكوك وذكر انه سيبين في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الالهيين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية وفيه ستنكشف مسئلة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بدركها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت في اوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية متحدة معه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجرام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك نرى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يعتقدوا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام

الرازي

الرازي ومن في حالهم وطبقتهم فلقد قال في المطارحات ثم جاز الى المشائين من الحكماء الى كيفية تعقل الباري للاشياء فقالوا اذا كان عاقلا لذاته لزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطوي في تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا اللوازم وربما اوردوا امثالا تفصيلية وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل حتى يملي منه الاسباع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ح ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتاخرون بعد ابحاثهم هذه الطريقة مبنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه وقال ايضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حدث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته تبع العلم فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسائل يجيء ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص والفرق بين القوتين اعني ما قبل السؤال وما بعده فاحديهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمثال هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندنا كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا بذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه بط ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل منالا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للانظار المدونة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثبات العقل البسيط ومن انكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف لب كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة فكل ما كان العلم اعلى وجودا

كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للمهيات واما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم
بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شئ لشئ فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم
على الشيئين لابد ان يحضر المقضى عليهما عنده معا في وقت ذلك الحكم لابد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور
الواحد ينافى الحكم والتصديق فوجب ان ينعقد الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشئ بحد تام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم
بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شئ في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه
يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا
العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد
ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفوس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها
علومها بل يزيدها كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة فيحضر معلوماتها باسرها عندها
دفعة واحدة وكالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نجد من نفوسنا انا اذا
قبلنا باذهاننا على ادراك شئ يتعذر علينا في تلك الحال الادراك على شئ اخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص
فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للادراك الخيالى والوجود الحسى فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا
بمفهومات هذه الالفاظ وظهر في خيالنا ارتسامات لهذه المعقولات فاذا قلنا وقلنا حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعقول المفهوم عند
العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا كان الادراك فربما يساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور
كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فانه يقوى على ذلك والذى يجده الناس كالمتعذر
على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تعصى القوة الخيالية عن تصوير صور متعددة دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب
عليها ادراك التخيلات التي هي تصوير المعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد

فصل في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته
بلا واسطة الا الواحد وقد يرد هنا اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما
يتكثر باحد من اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلومات في انفسها والنفس
الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوى كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة
القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الا فاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة
تصور البياض وبالعكس وكذا في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للاخر او كاسبا له فبقى ان يكون ذلك
بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحى بعد النفس لاطلاع تلك الصور العقلية المجردة
والاحساسات الجزئية انما تكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس
ثم بعد ما ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات
مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات
والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتاخر

فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما مر اراد انفس الوجود الغير المادى والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية
حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة
تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر
والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شئ من نحو ذلك الشئ بطل هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته
الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها
التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا هو العلم
العرضى هو صفة المعلومات التي يحضر صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل

واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لكن
مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها صورا وبه المهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك بعضها جوهر
وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع هو موجود
في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون
جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصى عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي
ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي
فكعلم ما عدا علم البارى تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس
او آلاتها وما ليس بفعلى ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها ارتسامها محدث
وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجية ولا يخفى
ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف
فان العلم بذات الاول تعالى اول في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته
واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هو بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا
كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم
بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم
والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز

فصل في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدء العلوم كلها من عالم
القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الاصطلاح بين الاوليات والثواني فحال الانسان في
ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات في انها كانها تحصل بلا سبب في وجود الشئ بلا سبب لكن السبب
قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى
بالافق الاعلى وفعاله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء
والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشرى فهي معدات البحث بموجبات
ولذلك قد يتخلف وقد يتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشرى او لا يكون فان كان
بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهى بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالهام من الله وبالنور للانبياء التعليم والتعلم الى غير النهاية
ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه وسابقوه
قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه وقصور سعيه وحركته باطنه بلطف ذهنه
قلبه ومقدحة طبعه ويستعد كبريت نفسه لان يشتعل فيه شعلة من نار الملكوت لو نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان
الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت
احدهما للاخر فكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه
لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان
الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد الغريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان
بالغ في جودة القريحة وجودة الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحقيقها والفرق عنه بدون مطلوبه ورب
انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو التفت ذهنه اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت له درجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء
وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء كثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت
سريعة قبول الافاضة من منبع الجود والرحمة فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده اكثر المطالب في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق
الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه لشاقب يسبق الى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذا من تلك النتائج الى اخرى حتى
يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

الذي

الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونها اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك المطلوبات الصرفة من حيث انيتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها ومهياتها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان كانت هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ودخلت اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بعد المشاهدة وثالثها ان سائر النفوس تعين المطالب اولا ثم تطلب الحد الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولا وينادي الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادي الالهية

فصل

في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون علة لذاتها فان لم تكن علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لابد وان يعرف من انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم انه علة لذلك المعلول لان العلم باحد المتضايفين على الجهة الموجبة للاضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم ولنا في التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بمهيتها وحيثية المعلول كالاربعة للزوج والمثلث لكون الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت بمهيتها علم لازمها لاتحاد اللازم لازم لذاتها ومهيتها من حيث هي هي وعلة ليست بمهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية للمعلول ليست نفس مهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله بنفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة بنفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلابد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا ينبغي ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بمهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم مهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الآخر اي تضايف كان ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال المهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم مهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او مع الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير مهية العقلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة الشيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا للشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف كوجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض للشيء الا انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فهو مجهول هب انها ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول من نتايج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لابد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بالشيء فذلك العلم لابد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كما مر فلابد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان المعلول بخصوصيته ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان افتقار المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة تساويه النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة ما مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بمهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاؤها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لابد وان تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا تخصص الا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى سائر الاشياء واحدة فلماذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذا النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما اشتهر عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع اي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون مهية من المهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد ذكر في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي المهية بما له مهية والفصل يقتضي الجنس فيما له الجنس فبالوجود الخاص تشخصت المهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل العلم بنوعه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لابد وان يجب من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى شأنه فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى

الى الاحاطة بوجودها ولا نيل رتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان تكانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهيتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء معينة من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهي لامكان موجوديتها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود بناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فقول العلم بالباني لا يوجب العلم بالبناء بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بان واحتياج البناء الى البان حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لاجرم صار الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فيها كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان الان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بالشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض مسائل الالهية التي لا يدركها الا الكاملون وسنوضح ذلك في تحقيق علم الباري ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوسل الى معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه ومن لا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب جل اسمه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الاشياء وهو البرهان على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال العزيز قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر قل الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيرجع ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء لا يكون الا وجود مبدئه واذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا اقوى

ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء اقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدء نفوسنا الكون مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد تقرر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا الواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق اداته لدقة مسلكه وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل اليه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا الكون وجود المبدء وحصوله لنا لا لنا الان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذلك العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كان مبدئنا اليا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان وللجميع كينونة عند الكل علة وجاعل على وارفع من كل كون وفي الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لمهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده بالاشياء عند متاخري الحكماء بصورة ذهنية قائمة زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه وكونه بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتادى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى التخصيصات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته عند بعض الحكماء القائلين بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتاب الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي وح فلا يعزب عنه مثقال الذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال او نعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل

كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا
من كذا الى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين
الكسوفين الآخرين حتى لا تعقد عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات
كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما
قلناه قبل انتهى نقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى المتشخصات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم
الاشياء ونوعياتها لا متشخصاتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان البارى يعلم المتشخصات
كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي ومن في
طبقته وان خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما
شاده في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم البارى بالاشياء ليست كما زعمه
ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من ذي قبل ان شاء الله ثم **فصل** في ان العلم بالمتشخصات يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ
في الشفاء حيث اراد ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا
لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل
ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود
بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني
وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة
جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها القصوى لا بد وان يتغير بتغيرها
فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا
فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير هيهنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده
اذا وجد ذلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زيدا في ما تامن الازمنة سيوجد وان
نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك
ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا
ضيائها اذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم ولما كان كون الشيء سيوجد
مغايرا لكونه موجودا بل منافيا له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد انه الذي هو معدوم في الحال الذي يحقق وجوده في الزمان المستقبل
واذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين لكون هذا النحو
من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى وسبب
اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان تكثر الاشياء المختلفة
حقايقها او بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اى لا توجد معا او قارة
والاول منهما لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه
ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع
لذاته اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون
في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون
سببا اولا لتعين اشخاصها وتشخصها اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة
الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنزه العقل من اسناده الى احدهما كما في الانسان من حيث

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد او كون الخمسة نصف العشرة في اى زمان يكون واى بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه
الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقايق غير زماني
وغير مكاني فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد
الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالآلات الجسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه
بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اى جهة منه وعلى اى مسافة ان بعد
عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد في اى زمان من الازمنة وكم
يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على اى شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان
الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص في اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق
للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي
من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء
ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتاخر اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظ
ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بالآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن
ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا يجمعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود يبين كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل
يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بالآلات الجسمانية
في وقت معين وكان البارى تع يتق انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يتق انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له
حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم في
تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته
والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا
لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلا في زمانه و
مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم
غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات
والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد
علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج
او لم يعلمه فكذلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذا حال الاعدام والقوى والامكانات
وساير الامور العدمية او ضعيفة الوجود فانها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي عليه لا يمكنه
لا لنقص في عقله بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة
غير الصورة وكل معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود
المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بالآلات الجسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح
فيه وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست بجمعها
من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات

ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها غائبا عن غيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى
لو فرض احدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا الحقيقة الزمانية و
الزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء التي منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها
او بالقياس الى شيء آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود وحدوث
في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما
ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلوم
واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو متصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجودها
كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لاجل انها صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب اسبابها
وعللها الكلية ينتهي لا محالة الى غايات حركات كلية بتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى نعوت حال التشخصات بما هي تشخصات
اذ العلم الانطباعي التشخصي الذهني وان تخصص الف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك
بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها
وتشخصاتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي
لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية المحيطة كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو
وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه ان شاء الله فما
ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و
المكانيات بمجرد اضافة اليها لو صحت تلك الاضافة اليها من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة
الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت
صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما
اعترف به هذا المحقق حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن
بعض صفاتها كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل
وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافاتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي ضربا من الادراك يلزم قسما
آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة للشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود
لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفا حيث بين كيفية علم الله تع ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف
وجدت والا لكان كل مبدء صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتجريد ما من تجريده وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل
هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها
في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها
ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب الادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشيء
في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة العقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال المعقولية
اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون
المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها **فصل**
في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا تنفك
عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جنبة القدس اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية
قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى كسب واكتساب انما يكون
بمقدمات بلا امهال فاذا تحقق هيهنا امور ثلاثة الاول القوة التي يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني

المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني
الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا في عقل معاوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا
ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل من له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او
يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي الراي
الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب
الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال التي ما يستنبط
من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم
ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات او التصديقات الحاصلة
للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان للنفس الانسانية
قابلية لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات
كانت كالهيولي التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فيسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيا
وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها
الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب ملكة الانتقال الى نشأة العقل
بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان
الشيء لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا متحصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة
الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم تصر جسما مخصوصا
لطبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكون الكل
الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد
وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تع يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل
ولكنها من شان النفس استحضارها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى
تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فيسمى عقلا والاختلاف
المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة
لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من راس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالة ان العقل
النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقط
العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المط
وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات
الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن
موادها التي فيها وجودها الا ان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصايرة في هذه الذات تسمى المعقولات
يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لانك اذا توهمت مادة جسمانية
مثل شمعة فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها
حتى صارت المادة بجملتها كانها بأسرها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب وهمك الى فهم معنى حصول صور الاشياء في تلك
الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق ساير المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون
اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور
كما لو توهمت النقش والخلقة بخلق شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحوي على طولها وعرضها وعمقها

باسرها في يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخاتم بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي بالذات ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا في المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد ان انتزعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف بكيفيات جسمية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها يفهم معانيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها معنى اخر وذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان ذلك لم يمتنع يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل بعينه تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فيحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه موضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيهة مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان تفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو انقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا تزال تنحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا في نحو المعقولات كلها وما مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب فكيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده من لم يتفق له صورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات

فصل في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان موضوعا الهيولى لما هو في ذاته يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كل فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي من خارج تشغله صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الالة التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والمشف من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الارايح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه ما يمكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا انه يميز كذلك اذ كان للعقل دركا ما وتميزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس الحس مدركا للكل محسوس لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة اعني الناس وللعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاثنين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كان هو ايضا عقلا لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها بان يجعلها هو معقولة وحينئذ عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل انما هو بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبرها ههنا يردها الى الاجزاء الالهية وبحركة يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة للاجرام السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولاسيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يضاد ذلك ان العقل وهو الالهي يوجد في الاشياء التي في غاية الخساسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية يتقدم في المصالح لان العناية التي ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس السابق ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج به ولنا ما صار في شيء من جهة انه يعقل فقد يبدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذ نحن احسسناها فليس هي في الحواس على انها تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتاكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا

فصل في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من جهتين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد تحصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير المهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجيا انصاليا الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان يبقى وكل ما فيه قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصورة الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للوجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخطّ الى اول درجات العقلية ولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنفسه وبتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا يعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب آخر فالنفس الحساسة اول درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين **فصل** في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في ساير كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاد بيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل كل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون نحو هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى العقل وان كان تعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى وانما تعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصورة فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شأنه ان يعقل فيكون نحو اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شأنه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له لاي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ما

منها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شأنه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لانه ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون لاجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما او انت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة وهذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدء الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدء الذي كالصورة ويعقل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذا الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون نحو العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شأنه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه اقول وكان الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف في المداراة مع طائفة من المشائين من غير ان يساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام ولا لوح عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه منافيا الكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واتباعه من الحكماء وبالجملة فيه موضع انظار الاول انه لا احد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله ان العقل بالقوة يعقل الصورة لا لاجل حصولها فيه كيفما كان او لاجل حصولها في شيء من شأنه ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شأنه ان يعقل وقوله يقدر هذا الكلام انه انما يعقلها لاجل وجودها لشيء من شأنه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد او اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكنوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شأنها ان تكون عاقلة ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المفارقة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شأنه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية وانها ايضا هو بعينه معقولا بالفعل فلزم ان ينقلب جوهر الانسان بعينه العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الا في الجواهر سيما في ما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة

فتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته فهو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس الا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الاعوج المخالفة للسالكين في مواقفهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى الثواني والذي هو اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول واشباهها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا اجزاء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفائه او ثبوته على انتفاء شيء آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامر في ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال لا يكون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما سائر القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شيء آخر جمادا او نباتا او عقلا او غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل انه كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فان وجود غير الوجود البحت الاول مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوايل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانت ظاهرة الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذا لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد وثالث علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه ان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع بخوضه في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

الطرف الثاني في البحث عن احوال العاقل وفيه فصول

فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا لجزء ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشيء لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسم فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد اربع طرق احديها ما افاده الشيخ في كتاب المبدا والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شيء موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وما بينه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عند مجرد فهو يعقل ذلك المجرد فذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام وجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى

فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منها انك
فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من
حيث انه مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية
من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم ان
انت المدرك لذاتك لا غيرك لا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فاذا دريت انها
تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا
اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك
هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم و
الادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها في ذاتها فكل
مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكار ما صح
عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا وكذا في تتمة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها
من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا لما لا شبهة فيه اذ ما
من شيء الا ومن شانه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل التجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي
مندفعة بان المانع عن ان تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة ادراكنا وقصورها
عن الاحاطة والاكتناه به فلا تدرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحثات من زعم ان من جهة
الباري نفسه امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا
وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول
انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود
امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع
مشتركا في مفهوم واحد كلي عام ربما اسود ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان لا ميز بين الباري والممكنات
بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسبب امور اضافية هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر كمالا
ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري
وكل خير بعده فائض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في حقه تعالى يرجع الى سلب السلب
ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و
الاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص ونور وخير محض بلا تغير وزوال
واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا لا يصح كونه
معقولا لا مع شيء آخر وقد عرفت ان كون شيء معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا
معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل
لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما
فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لان امكان وجود الشيء الممكن
قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين
من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما
يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون عاقلة لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور
الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب
اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت
علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام
فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء
لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة واقول هذا المسلك الاخير
لا يخلو عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها يستلزم
امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة
في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل
وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجي منها بل نقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمية مع الصورة المجردة غير
صحيح وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى
بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات
بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته
على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان

فصل في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب لا يحتاج الى
الباري جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى
استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها
فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا يبقى فيه حالة
لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل
فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يلك منا المعقولات
قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله
بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة
كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة
يتخصص بها وبتهيئ لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام
ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن شيئا من شيء والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء اسعى كلامه اقول هذا المطلب
يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لاحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته
الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها المتخصص عن الواهب لكنها غير داخلة
في قوامها ذاتا وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان السابق فهو جار في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها
لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثاره وشواغله عن الادراكات عنها بالكلية
لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن
لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فتحقيق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اول نشاتها ليست عقلا بالفعل
لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ولا دليل على اثبات تجردها الا بدليل اكثرها على انه لا بد من تجردها عن
العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها الماهية الواحدة العقلية

والبسائط العقلية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق الا في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا التعين للعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل تحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها من الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم فيه ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فصار بذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان تعقل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد لصيرورتها من الصور العقلية بالفعل بعدما كان كل ذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية ثم النباتية ومنها الى الحيوانية كما هو حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لا تنسب الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل لانه يتحد به الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي معقولات متخيلات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه في القوة فعلا هذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يتقص الابعض غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يصير مبصرة مرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوءا اتصل به ويعطي الالوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلته ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الهيئات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس منا يدرك المحسوسات لا بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس ونسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدء المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل والمعقولات ينبغي ان يكون جوهرا آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض هيهنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الاول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا لحصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق

بينهما وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فيه ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجائب ورتبتها في العقل الفعال غير رتبتها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات فيهما اخس وجودا وكل ما هو اخس وجودا فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامة معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي اكمل وجودا من التي هي اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهي كما كانت اولا في الجبلة العقلية والدين الالهي من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس بمستنكر ان يكون هو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباه ما في جوهره فلا يقبلها المادة الا منقسما **فصل** في ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته الذي ذكروه في هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني بط لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية او لا فان كانت فلا يخ اذا حلت في ذاته لا يتميز احديهما عن الاخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل او قال وهو عندي من سخيف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو من الوجودات الشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانساني باختلاف وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود ما عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محذور وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يق بعد تحقيق ان حقيقة كل شيء في ذاته عبارة عن نحو وجوده ماهيته نحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود التشخصي الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر اذ لو تعقل فرض عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما تعقل شخص شخصا آخر مشابها له في الماهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب التي تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا ضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم الجوهرية واضافات الى الجرم الذي هي رسم النفسية اما الاضافات فصادفتها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها واحصل ذاتي وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فتميزت انا عن غيري بعوارض وادراك على ما مر فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شيء وهي لا تتقوم بادراك نفسها اذ هو نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجودا مدركا نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شيء ادرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضا لها فاكون ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو مح فحكمت بان ماهيتي نفس الوجود وليس لها في العقل الا الى امر امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك فصل مجهول جوابك انا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الي هو فيكون خارجا عني فبلى فاذا ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا قلنا الوجود الواجبي هو الوجود

المحض الذي لا اتم منه ووجودنا ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه
نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد ذهبنا الوجوب الذاتي
في الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الالهية
فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دائمة الادراك
لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه انه ادراك لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى كان يحاول فعلا
ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك بل الى ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فا
لهارب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل اليه
والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل
مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان
بنفسه ذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لاجل وسط هو فعلي استدل
بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخ اما ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت
بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان
اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان
يحصل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان
اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الاني واما ما لا يكون سببا للشيء ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما
يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقولة في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة
المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية
محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده
لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل لامر مادي فينعكس بعكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة
وهذا هو المطلوب لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها
مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد
في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر
غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع
قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من
حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير
محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي تتحد معها من الهيئات الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة
وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه
فان الذي ادعيناه هو استحالة ان ما لا ينقسم في الواقع متحد مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي هي مع الشخص الجسماني
ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وتعرض لها الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع
ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي جسمية
لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود
المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب ذاتها التي هي جوهر بالقوة وأما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل
غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس
في مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان

المعقول

المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء مخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهي الى واحد لا ينقسم ذلك
الانقسام لاستحالة تركب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثاني يوجب — الواحدة
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في
كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايض كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على تلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل او عدد يخالف
القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المتشابهة هف وثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين
لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط — وقد فرضناه معقولا هف
معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بصفة معقولا
وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا بط لان الصورة المعقولة حاصلة باقل
ما يفرض انها هو وكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية
لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها
الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيته وهكذا جزء جزئه
ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا
او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد
مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي وايض كل
ما يحل في نهاية الشيء فليس في الحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية
فانها بالحقيقة غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو
مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه
والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل الذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان
الادراك كمال والكمال انما يوصف به وجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا لانه طرف
بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد هذا مح **فصل** في ان المدرك للصور المتخيلة ايضا
لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم وهذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن بعده وحذوه لكن المتبع هو البرهان
والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا تسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على
هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية
اما ان تكون بالقياس الى ما هي شكل له في الموجودات الخارجية كانها شكل منتزع عن موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلا في مادة
دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في آن واحد
بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي
وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اي مقدار يريد وكذا غيره من
الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن
ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس مقدار المادة الدماغية ولا لغيره من الاجسام
الخارجية فبقي ان يكون نسبة القوة المدركة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع الى ذي وضع آخر بل نقول من راس
ان تلك القوة لا محالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراهما كما بين الاجسام
الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول بط لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه
او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية

بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية
فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا
وتلك الصورة واشباهها قد تزول وتسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان
تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها
والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى الفعل
صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لابد
وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلابد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الا
قبل حصول الاثر كمثال النار والشمس في تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية
الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه
التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني
لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في
ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي
ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل متحد بالمعقولات عند مصيره عقلا بالفعل
وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فيثبت
كون الخيال قوة مجردة حجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطن الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل
صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور
موجودة لم يكن الادراك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور
المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا
وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها والا لتالمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها
ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت
ان النفس الناطقة مجردة اقول هذا تقرير الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة
لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على
تحقيق هذا المطلب للقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه
من جملة ما اتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة واحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما
بان هذه الصور الخيالية لابد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم تكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلابد ان
يتميز جانب من ذلك المربع من جانب اخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس
فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي
جسمانية وان لم تصر مربعة فالصور المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب
يمكنني اذكره في كتابي هذا اقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة
اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالعلولية
كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا ينهدم اشكالات الوجود
الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت مجردات الكروية
فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة
ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشباح التي شاهدناها في المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل المرآة
ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست شيء من الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان تكون
مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه اذا جاز ان ينطبع
هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة
بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا اقول اعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في
القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان
ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا يحصل لها في ذاتها شيء من المحصلات
لا تحصل الا انقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل
واحد من القسمين الامرين واما ما تحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء متقدر
فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على
الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لابد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم
الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا
ايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية
اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار
من المستبعدات او ليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر اذ الحجة الاخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض
والحاكم بين الشيئين لابد وان يحضراه فقد برهنا على انه لابد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع
اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن
الكلية والاشتراك لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان
حصلا فلابد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما ويتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير
ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما
مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معا ويفترقا معا وهو كما كان هذا ان كان الخيال محلا لهما او
على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته اليهما لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية فهي بمعنى
الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع والانفعال المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي
او لجوهر فاعل وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا
لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها
حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة و
برودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان
لم يكن لتلك الصور التي نتصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراكنا الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك
في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسناها
في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة
الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب اكد من الامكان في باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادات
فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا اسخن يديه بالنار و
تبرد بعض اخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع
في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا
بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او
يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة الى عالم

العقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية الشئ لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر منه وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك والروح البخاري الذي فيه لشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كالتماس بالمماسة وعدمها بالقياس الى شئ واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار ويجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه لبس شمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في ذاتها عن القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا بامر يخرجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما بقاؤه كما كان فيتبعه ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم تكن في الانسان الا صورة طبيعية تقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن بعد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شئ بعد موته مع ان الشرائع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل** في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطون ومن كان على منواله فيمكن حمله على مرتبة لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كالمذينة مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن سنوح امر او تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتيا للنفس ان يتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المتشركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف هو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي تستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الى مثل هذا المعنى لا ضير فعلى هذا اصح ناقد قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول لهم اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا

ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى حالها الخاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان تكون مدركة لها شاعرة اياها اذ لا معنى للحضور الا الشعور ولا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه بانضمامها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق ضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة **فصل** في ان التعلم ليس تذكرا هذا القول اي كون التعلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب اشتغالها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب طلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس مما سبق واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان مجهولا من وجه التصديق لان اجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوبة لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب التفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوب بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللناها وعقدناها في كتبنا اشكالها بتوفيق الله تعالى

الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول

فصل في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضربا من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخلو اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا معقولة هف وان لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي القوة المدركة فيه لا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شئ من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منقسمة بالفعل او بالقوة ولا يخلو اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان الاجزاء التي اذا لم يكن اجزاء الهوية المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معقول تلك الصورة متقوما بمعان مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين او لا جزء جنسيا وجزء فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر فحدث

للشيء جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لهما كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناس وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب بخصوصه انها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص بحيث يوهم القسمة فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون المعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها الطبيعة الفصل لا انها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شأن الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يكون محل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث محل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلنا اليس حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوايد لان بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوايد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل المفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على ذلك الجسمية المأخوذة انها ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود فاذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير محققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا او حضوريا ذلك الوجود لعاقل وعنده لا ادرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يتعقل فيه هذا العقل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا الى العلم بتعدد انحاء الوجودات اذ ادراكنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان الماهية واحدة اطوار من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل ان الادراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظاهرتها كما هو الحق فهو انما يكون لسبب استعداد مادة الحاسة له فان لامسة ايدينا مثلا انما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه وفي السمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس والنفس الحساسة بما هي حاسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو العقل او النفس المتفكرة وليس شأن الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد تحصل في حس المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي باقية موجودة في حسه كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحس المشترك بل بخياله اشباحا لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشباح في قوة خيالية وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبل وكذلك

اذا تأثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب دخل لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون من جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا لمست شيئا ثقيلا فانما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد كما نحن بصدده بيانه من ذي قبل ان شاء الله **فصل** في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلاثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام وهو عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا تستأهل للمعلومية ولو وقع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشيء منها الا في آن واحد والآنات وجودها بالقوة وكل ما الوجود له يتخصص منه الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المتخصصة وجودها بآن واحد مع زوالها في ساير الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته واليه اشار افلاطون بقوله اما الشيء الكائن ولا وجود له واما الشيء الموجود ولا كون له نعني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمس الالهية اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقسم المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها ونوريتها وصفائها برية عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود ينجبر نقصانها وينخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الوجود بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة اقسام احدها تام في كليهما بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلام بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال بها صار من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم

الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تعالى وللشان نقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام
النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والجود اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية
او خيالية هي جوهرية مرآة مشاهدته واليها اشير في الكتاب الالهي لمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليا والعالم الثاني كابيا ونقل ايضا ان للافلاطون
كان تعليمان تعليم كليا وتعليم كابيا والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجريد والثاني تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة
الفكريين ولعل تسمية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان تسمية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة
والا فوجود عالم العقل اصل سائر الموجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا
عنها بشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الابعاد المتشخصة ولتعلم
ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومهياتها وهي حقايق هذه المحسوسات المادية
والذي يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق مما ذكر في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في
ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع
ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من
نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريد مهيته عن هيئة العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا معتبرا لكن
الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا
في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة
لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس
بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العقل
جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر
والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول
وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود
العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة
المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات
المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد
كالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى
من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرهما
من نوعهما سابقا او لاحقا وان كان الغالب صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم
سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي افلاطون
الالهي ولا اظن احدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني
الا واحد من الفقراء الخاملين **خاتمة** البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة
وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها
من هذه الجهة فالمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العلمي
واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا
بلغا وادركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك
بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا ومنها

التصور اذا حصل وقوت القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من اللغة
انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المتشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء
بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها ومهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت
الصور في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك
الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين او مغايرة
الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتأكد
بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله
محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخ عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى
ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم لا يقال لعل الكلام في ان اطلاق
الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها بصفة او قوة اخرى لانا نقول علمه
بعينه قدرته ومشيته ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء
ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف
فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما استدلاله بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعي فالحصر
ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى
واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن الفسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته لها ومنها التذكر
وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد
في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات
النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل
في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى المعتمد من هذا المقام وقد تحير بعض الاذكياء كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر
سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة
والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا ممتنع فعلى كلا التقديرين التذكر
الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا
يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو
عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها
اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب
النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال
الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس
ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة و
ضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل
الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول
ان النفس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية
واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقي معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء
ملكة الاسترجاع والاستعداد للاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهر العقلي وقوله ان لم يكن الصورة
التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ورد
لا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فنسلم ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها

وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فهو مسلم
وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بلا انه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا
بالفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة متعالطة لدعيها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعتقاد بعون الله
ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا والحفظ
قال الله بعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهة التي اصر عليها في انها غير ممكنة
الانحلال وهيهنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك مهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه
بمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل الاشيا اخفاها
اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل
الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد حضرة الهيته ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من
السماء لا لان نكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال
انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة
من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب
فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب مهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا
الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك
شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذي قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول
بعدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم عم وانها اقرت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى انفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت انها
كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ
الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى
لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية
لا جرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقع على انحاء كثيرة كما اشير
اليه احدها الشيء الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسنها وقبحها
والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بركتهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة في
كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملي والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها
والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا تطلق على معان فتارة
يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها
يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المآل
ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه
لانها ادراكات متغيرة فاما ادراكات الحقائق والمهيات باقية مصونة عن التغير والفسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحوا الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة
بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير
وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل وهيبته عن الغلو
والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب
من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة
عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من

الامور الخارجية وما يوجد فيه يوجد مطابق لما في الخارج ومحاك له فيقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب
عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح
الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من الكل كما ان الهيولى
لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق ويتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
واياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بشيء كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم
هو الاول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعداد
للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى المجهول
المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان
ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض لمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم
الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الآية ومنها الحدس
لا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من
قائد يقودها او دونه يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو الحدس بذلك ذهنه
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى
هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور مع
القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكيت الذبح وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهو عبارة عن التنبه
لشيء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل
وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا الخطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى
الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هي عقل يضاف الى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى
الامور الجزئية المحسوسة والخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسب
الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى
الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضافا الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات
قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قال المفسرون في قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة الى علوم من الآخرة
كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث تصير
النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات
ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات

وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شيء آخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيدة متصلة بها فانها ما دامت باقية محفوظة ما دامت تحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم والجسم واعراضه وهي من بعض نشآت النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للمتخصص ولهذا قال النبي ص الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي الغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تع عليه بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله ص بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم المجلد الاول من كتاب

الالهام

الاول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية في شهر جمادى الاولى سنة ١٢٢٢

وارجو من الله ان ينفعني به وسائر الطالبين في الدنيا والآخرة بمحمد

وآله الابرار الاخيار الاطهار والحمد لله اولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستمد

المرحلة في علم الطبيعي ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن اخرنا البحث عن الجواهر لامرين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان يقع في علم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء ولعلها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون **اما المقدمة** ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية هي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بمجموع امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى ذكر هو اقل ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معان كلية كما في الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في الماهيات والوجود غير داخل في الماهيات الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الانواع لا عرضا خارجا الخامس ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينهما وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طالبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة ولا حجة على الحصر فيها سينقلها اولا ثم يبين وجه الخلل فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع اصحاب الصباح حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدة وحل** اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين يجب حلها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي

الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة والتجزي ولا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في اخر التقسيم وله ميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم واشتمل التعريف على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى اخر هذا الكلام **بحث اخر معه** اعلم ان النسبة ليست لها مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها جنس ما هي نسبة اليه او نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا الا بشخص ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة شيء الى الزمان بحسب وقوعها باعتبارها اخذ مع الزمان جنسا لكل نسبة يوخذ معها نوع ما من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا لمتى وما يوخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لها ذوات الاوضاع ونفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل وكذا الجوهر باعتبار النسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل ذلك القول بان كون كل الشيء منسوبا وان استلزم كونه مضافا فالكون الثاني عارض للاولى غير داخل في تلك الستة فان كون الشيء في الدار مثلا هي نسبة التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انما تم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو ذو مكان بل من حيث هو محوي حاوية فيعرض له الاضافة وكما ان كون الشيء بياضا شيء اخر وكونه لذي البياض شيء اخر وكذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه مهية معقولة بالقياس الى غيره شيء اخر والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة للطرفين وثالثها ان لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بورودها ولذلك طويناها فان قيل هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة ومفهوم المشتقات كالابيض والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيخرج حجيا الا ان كلامنا في الامور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر يلحقها بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضتا لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه اندفاعه واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدء للكم المنفصل والنقطة مبدء للكم المتصل والمبدء خارج عن ذي المبدء والا لكان مبدء نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدء الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدء الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدء لبعض الانواع ان يصير مبدء لنفسه وحكى عن اخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس ويباين في ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر ولكن لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات

فالبسائط كفصل الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل
المدينة عشرة انواع فاذا وجدنا اقواما ابداه غير مهتدين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين و ﺭﺍﺑﻌﻬﺎ عن كيفية انقسام هذه
المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض وتقسيمها الى العوارض ايضا قد يكون مطابقا
للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق قابل لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم
الحيوان الى الذكر والانثى الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها وعرضيتها واثبات وفيه فصول **فصل** في تحديد
خواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير والمساوات والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء
من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث
يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى
يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه وحركة امكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين
للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة وسيجيء وضعه للمقدار
كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى
ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما يعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول
الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يكون في مكان فهي لا تبقى مع السكون الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه
قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم فيه
انه يجب ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر فنقول كل جسم قابل للتنصيف
الى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه
في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ومما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتعديد فاذن الكم
مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا
بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال العرض يقبل المساوات
وعدمها وموضعيف لان المساوات لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول
القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخ
فعرفه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد يستعمل فيه
وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه **فصل** في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها
مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة
باشكال المختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة
على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا انكعب لم يتغير مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل
وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساوات لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد والوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب
حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كلها مشتركة في كونها متقدرة فان اشتراكها في الجسمية و
اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة اعراضا زائدة
على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال والا لزم القسم المحال كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل
بطلان ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة
في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله
الوجه الثالث ان الاجسام يصح ان يكون بعضها مقدارا لبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر في المقدار العادي واكثر الامر يجب
التقدير المعدود فليست المقدرية والمعدودية نفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع ان الجسم الواحد يصغر حجمه من غير انفصال شيء منه ويكبر حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او ورود الخلاء
كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف
على نفيه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها متقومة بها متقدمة
عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولى والسادس ان الخط والسطح
غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا لا كذلك لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته
وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه وربما الخط يصح انفكاكه عن الجسم بل عن السطح في الوجود كما في الكرة الساكنة
واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر والخطوط
ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وللقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام
الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك ههنا والجواب انه من علم الجسم جوهرا مركبا من
الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة
ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا الما صح ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لا
وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة **حكمة مشرقية** ان الذي افاض علينا
من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نمهد اولا ان كل ما هو داخل مع شيء اخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون بينهما
احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للاخر ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت
الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الاخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام
الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا ذات اجناس من حيث هي هي بلا شرط يكون مطلقا غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى
بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى الصورة كالنامية
كالعنصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالنامية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلين كلها من
الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل
او في الجوهر المنفصل المتكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث هو نام او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق
الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فانها
من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما
وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت
او منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم
وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثالث والثالث جميعا **فصل** في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المنفصل
الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل فنقول يطلق لفظ المتصل بمعنيين حال المقدار في نفسه
وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة
والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين
والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون
مقدارين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم
الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابت الذات قار الاجزاء او لا يكون الاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد
واحد وهو الخط وما له امتدادان متقاطعان على القائم وهو السطح ويقال له البسيط وما له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو
الجسم التعليمي وهو اتم المقادير لقبوله القسمة الى الجهات ثلث ويقال له الثخين والتخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق
والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يرسم المقادير الثلاثة على وجه اخر غير ما اخرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة
على البسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل

لاتحقيق فيه اما المتصل الذى لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام
الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو غلط بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين
بكونه سطحا وستسمع تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه اوليس فيه واما انه منفصل
فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت العشرة الى ثلثة وسبعة لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منها بقى الباقى تسعة وان كان
من الخارج كانت الجملة احد عشر ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهى احاد وكل منها
واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان او مثلث وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد
لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية فى كون الشيء واحدا كما علمت فى باب الوجود فلا شك فى ان الوحدات هى التى تتالف منها الذات انها
كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عددا بمبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهى حاملة للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد
مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب
من المقاطع وينقسم بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له مقدار او عدد وصار بسبب جزء بعده والمقطع الحرفى
ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصية للوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت
الى العارض والتفت الى انه من حيث هو كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كما بالذات
واما الثقل والخفة فالذى غرهم فى كميتهما امران احدهما قبولهما للمساوات وعدمها والثانى قبولهما للتجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساوات
فى الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كلية على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل
لاحدهما انه ازيد وللاخر انه انقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهى من باب الجوهر او الميل الذى هو العلة
القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لابد ان يكون احدهما بالعرض واما الثانى فلان قبول التجزية
كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك هو بسبب ان حركته فى الزمان من نصف المسافة للاخر او فى المسافة فى نصف الزمان للاخر لعروض
هذا المعنى بسبب تاثيره فى الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان فصل فى تقسيم اخر للكم وهو التقسيم الى ذى وضع وغير ذى وضع الوضع يطلق
على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التى يختص الشيء من جهات هذا العالم كما فى الشفاء وبهذا
المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار الى كل جهة وثالثها معنى يشتمل
عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض فى جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى
الثانى فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال
اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك لم يقارنه اذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم ولا السطح ولا الخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى
فسمى باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقى غير ذى وضع
اما الزمان فظ لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل
هذا الوهم بانه ان عنى الوضع الذى من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
كما انه فرق بين ان لا يكون فى اين وبين ان لا يكون فى اين قار وكما ان الحركة عند المحقق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم فى اين وان اخرجه عن ان
يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل فى الجسم
المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة
وان كانت الحركة لا يحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معانى الطول وهى ثلثة ومعانى العرض وهى اربعة
ومعانى العمق وهى ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعى لحقيقة وهى انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول الذى
نفس الامتدادات فهى كم بالذات من نوع الخط والجسم وان اريد سائر المعانى فهى كيات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهومها عنها
عن امور طبيعية فذكرها فى مباحث الجسم الطبيعى اولى فصل فى ان ليس بكم بالذات وانما هو متكمم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها
ان يكون امرا موجودا فى الكم مثل الامور التى عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد فى
المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد فى الماديات وهو ظاهر وفى المفارقات عند من ذهب الى ان فى الوجود عالما مقداريا غير هذا

العالم المادى وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض
بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع فى كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو
كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساوات واللامساوات من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف
من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كمية بسبب حلوله فى المحل الذى حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله فى
محل فيه الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة فى اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال للمتناهى القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس
القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة
فى الشدة يوجب انتقاصا فى المدة والثانى ان الذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة اذا وقع الفراغ عن تعريف
الكم واقسامه الاولية فلنشرع فى ذكر احكامه واقسامه فصل فى ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يتقوم الاكثر منه
ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقفين الى حد لا يقبل
الزيادة والاثنان وان كانا فى غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضدا للاثنين
فى غاية البعد منه وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس للعدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات
يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاربعة لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد ولا فموضوع الاربعة ضمن
موضوع الثلاثة واما المتصل فليس للمقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضاد الاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلا
منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لابد ان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثانى انه لا يوجد مقدار فى غاية البعد عن الاخر
والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا شكوك وازالات س الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم
لعدم قبولها المساوات والقسمة لذاتها بل هى من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد
ولان موضوعهما ليس واحدا س الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف ايضا وهما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالاخر
الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذى فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد س المتصل ضد
المنفصل مع انهما كميتان ج هما فصلان لنوعى الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من
اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمى اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه
كالفلك س المساو ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات ج هذه اضافات فى كميات لا انها
فى انفسها او مهياتها كميات على ان امثال هذه المعانى يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم فى باب المضاف س المكان الاعلى ضد
المكان الاسفل ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد ثم الحصول فى الفوق والحصول فى السفل
متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك
العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها فصل فى ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين
الازدياد والنقص بوجهين احدهما ان الزائد على شيء فى الكم على شيء فى الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة والاشد من اخر فى الكيف
لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما فى حد نفسه فان الكم فى حد نفسه بحيث يمكن
ان يشار فيه الى شيء وشيء اخر مباين له فى الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على اخر من نوع او جنس يجب ان يكون
شيئا من بابه فلاجرم كان الافضل فى الكم بامر متميز فى الاشارة بخلاف الافضل فى الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك والثانى
ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفى الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا
ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهى احدهما فى الزيادة وينتهى
الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد
تسمية قال الشيخ فى الشفاء بعد ان حقق ان لا تضاد فى الكم وكذلك ليس فى طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعنى بهذا ان كمية
لا تكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعنى ان كمية لا تكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها ولا خط اشد خطية اى اشد فى انها
ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد من اخر اعنى الطول الاضافى اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا

لكن

لايكون اشد في انه سواد من اخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الا[مور]
يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بانه اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوضعين اعني نفي
التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لاضد له وكذا بعض اقسام الكيف لاضد له وانما الخواص المساوية للكم هي
الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل في اثبات تناهي الابعاد** وعليه براهين كثيرة
نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج
من مركزها خط موازٍ لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في
الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك مح لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج
من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة
مع كل منهما بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلتين المتباينتين
دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة لاخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة
غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن
لحدوثها اول آن حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتاخرين من
قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساواة المسامتة كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون النقط المسامتة
نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها
فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها
اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول بحسبه وجودها منه متعاطيا الى
كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين
الخط الغير المتناهي وخط المسامتة على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدث من سيلانها بل لتلك الخط المفروض اولا
اول بمعنى طرف يبتدى منه النقط المتصلة المسمية وان لم يكن لها او للخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعني اول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية
وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتداد بين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين
هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا اب
غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين نفرض فيه حدا ولنكن ج وحدا آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب
ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية
فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا وج ب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي
فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المط قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو ان تطبيق نهاية الناقص على
نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد
بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما
ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وح يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى محاذيه عنه ثم لا يزال يزيد تلك
الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المط لان الحركة غير ممكنة فيما لا
يخلي مكانا وعلى الوجه الثاني لا يلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر وعلى الوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة
ابدا مع لاتناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فانهما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه جعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة
موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد للمط اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم
انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد
الناقص وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المط لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد اذا صار بعد نقصانه معتدا متناهيا

عين ساويا

عين ساوٍ لذلك المتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فلان الفضلة التي ادعيت فيه متناه لانه بانقضائه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق
فيما سواها مع المتناهي نعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب
لان المط حاصل بما دونها **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك
في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نم ان الوهم جازم بوجود بعد
الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر س انا اذا وقفنا على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج
العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم خلاف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال في
عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ازيد بما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا ازيد بذراعين
لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ج هذا مجرد وهم لا حاصل له في
الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي
غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها
جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض ولا شح في ساحته فيجب الايجاد ج الموانع قد تكون
في خارج الماهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا الشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة
بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يناسب تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له
مقدارا بالانحلال بل بقوام مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما
الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية
ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج لاتناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال المختلفة
في احوال مختلفة س المقدار كما لا يقف في قبوله للاتناهي في العظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ج هذا مجرد قياس بالجامع فلا يفيد اليقين
فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل
كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة
فلان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تضيف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تفرض
من هذا الناقص وتزيده في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لو بلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد بنصف الذراع الى حد كله واما
عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة ههنا الى شيء خارج عن المقسم كما هناك
فان الزائد اما بسبب مادة تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب موادا جسمية غير متناهية او حيزا غير متناه وكلاهما مح س الحركة القطعية
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود
اجسام بلا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما المح وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتموه
من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونهما غير
متناهية ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات والازمنة
او اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمالها الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد اشكل
على كثير من اهل النظر هذا اذا لم يشترطوا في احتمالها للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة ووقعوا بسببها في ضلالات كثيرة
فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان
التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي
الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاض

من الوجوه كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان الجزء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ذهب لعالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا بين العقلاء على ان الغير المتناهي ما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يقرر الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء في مقابلة شيء من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزءين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون بعده للزايد شيء بازائه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزءين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة تداخل جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احديهما فلا جرم اذا اشتغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسة جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائد او عدده واما الامور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخر من الاخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على اتصال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي الا بهذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحصول فستعلم

هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلة اما الماضية فاذا قلنا الاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا ان يقال ان الموهوم من جملة الاشخاص الماضية بحيث اي عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فيصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى حد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كلما توهم العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد يمكن الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال للاشياء التي في طريق التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية الى ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة

فصل في بقية احكام اللانهاية وهي خمسة ابحاث البحث الاول ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى به ذوات المعدود ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هنا طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

ولا تناهيها

واحد

من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى بطلان القوة عنه بل القوة يحفظ فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن ههنا يخرج اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في نفسه الا بعالم آخر وهو صورته التمامية وغايته التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته او لقسر قاسر فالاول باطل اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا او كبيرا بالتلطيف والتكثيف والتخلخل والتكاثف فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر وشيئا ببطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الجهة الفارغة عنه فلا يخلو اما ان يخلي من الجهة المقابلة او لا يخلي فعلى الثاني لم ينتقل اليه بل ازداد حجمه من هذا الجانب واذا خلي فالجهة الغير المتناهية متناهية ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود ومعين بالضرورة والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا فتفعله اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول فمن شان جزئه ان يفعل من جزء من القابل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من انفعال الجزء الاكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر واجل فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفيه احكام اخرى يبين لثلثة اما الاول فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادته كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهيته او للوازم مهيته او لامر عارض فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا قول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الشق الاخير وهو ان التجرد لامر عارض فقالوا لا يخلو اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل اخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يوجب الحاجة اليه لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا في الوجود والافلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا يقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحل عند التحليل كسائر الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم

عقدة وحل عن شيء ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس بمجرد

فالمطلوب

لعذا

واليه

مقدار بل مقدار له وضع داخل في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو المقولة والذي يوجد
في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى يحصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هو متحقق في هذا
العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور
العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة ولواحقها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجب تخياله الا
متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي
لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو
الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا ينفكان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه السطح
غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط
فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما ان عرضية
الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعا وثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا للكل في نوعيته
ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلثة الباقية فهي فرع وجودها فان من
من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلثة فالسطح في
اعتبار انه نهاية واعتبار انه يحتمل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار انه بقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر او اصغر او مساويا له
لا انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزم من هذه الحيثية ان يكون
قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري
واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن ان يخالفه الا في المعنى الآخر
الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما انه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض
للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه ولما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما الاعتباران الآخران فنقول لما
ثبت انه من حيث هو مقدار عرض فمعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبة
ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لا ان احدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال
الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود
الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعي وهو بحاله والكلام انسب بالعلى وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة
والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها فما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس
بالخط كما في المسمات فان اشكل عليك وقوع الملاقات بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجه ان
السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فلعل هذا هو القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد يقع بالذات والجوهر انه لا فاصل
بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح المعدوم واعلم ان ما يقال او ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط يرسم بحركته السطح والسطح
الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخيل بان يتخيل النقطة في الخيال تحرك
خطا يفعل بحركته وجهة اخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم مقدم على البسيط المتقدم
على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو
من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس
ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعدما لم يكن فذلك اما بتمدد الى جانب او بان ينقص
من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال تعرض المادة بها المقدار دون مقدار
والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية
مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما في الخيال او في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة
عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا آخر اقوى دائم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقامة

والانحناء

والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان
له وكذا امر الزاويات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة لتلك الفصول من مقولة الكيف
كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية
فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط الا ان الواسطة الملاقات
ان منعت الطرفين عن التلاقي فانقسمت وان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة
وبهذا البيان لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد شيء عددية او مقدارية
صمتية من اثنين من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس رسم اقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل عرضه تمييزها عن المقادير والا فالرسم
صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم ولا
جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط الاول ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا
بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الا لسهم المخروط لا لجسمه او سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية لانتصاف الاقطار المتقاطعة
ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد قد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان
واما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل** في المكان وانتبه الشيء قد
يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم من
المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هناك وان يكون مقدرا له
نصف وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا
فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن
مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه التداخل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان ويتسلسل الى لا نهاية
ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون
الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا آخر لان المتمكن من قام بالمكان فيجب ان يكون هو الحاوي بل يكون المتمكن و
لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخ اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة
محتاجة اليه وهو ايضا ممتنع لان العلة التي احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة
العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التامة للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية و
المكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك
ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك
معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال
للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتالي مح والجواب اما عن الاول
فبان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر المحوي واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض
ثم لا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض
الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا في احد
الامور المذكورة فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن
الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده
قوم منهم يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا
التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير كل من تلك الامور فعلم ان هذا الا
هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم

بان للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وهو لا يتصور
بدون وجود المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها انضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم بعض الامارات
ليس بخارج عن الجسم ولواحقه فهو اما جزء الجسم او لا فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه ليس بابعد فهو اما
عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم بلا قيد سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة
يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محددة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدد
حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة نصب الكبرى كما ذكره والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينتقل الهيولى فيقال باب خشبي
ولا ينتقل الى المكان **فصل في تحقيق مهية المكان** قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق مهيته ان الجسم لا شبهة في انه طالب
للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا لزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والاشراقيين وتابعهم المحقق
الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة
الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد
منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا الكل
جزء جزء منه باي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك
الاول فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشا للاشتباه فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا الواحد
فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف
الاناء موجودا وهو المط والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء
عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك وبهايات
المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لو كان سطحا لم يكن
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليته تطلب مكان الفوق
والارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان تحصل بالافاق الجسم بكليته
اي بذاته لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام
التي لا مكان لها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين او مقعران منطبقان
على محدبين فيهما وفي تمام دوره تقرو تقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع
نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا انقص منه
شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسم اقساما متوازية لكن المساوات بين المكان
والمتمكن لازمة هف وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان هذا تج
مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الا
فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب
عن هذا بما لا يخرج عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين المهية من غير

امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضا
للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالمهية النوعية وربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع
ان المهية واحدة والاشارة واحدة تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا
كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا
تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو
بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند
خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا امتاز
البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية
والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون متشكلا وذلك الشكل اما الذاته
او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا للشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق
المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا للكل فاذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له
وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك ممتنع فبقي ان يكون بسبب المادة
فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة اما
يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى والصورة او الاعراض اما الهيولى فلا
في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما ستبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها
واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من
التداخل المجموع مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا اعظم مثل العالم بمجموع ما فيه من
السموات والارضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول ومثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع
فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في
عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وراى امته ليلة المعراج وقد انسد الافق بوجوه
اخيارها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح
مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس محض المقدار
بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع
الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا
اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك في شان الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول
وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا الا لاباء المكان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم
ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من امعن النظر فيما لكل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب
المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم
ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمنع الحصول للمحوي ولا المماسة لا يمكن
الحصول لما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف ان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة
الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع
وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا في توحيد الحركة فوجد من الاين التدريجي المتصل المطو

على المكان المتصل الممتد بين مبدا الحركة وانتهائها الذي هو المط بالحركة واما اذا كان المكان سطحا فلانه عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا
يتصور فرد تدريجي انتسابه الى السطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالى السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات
ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح وهذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلاء وهم
طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر وجودي اي ليس امرا وجوديا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذي توهم كون الخلاء وجوديا وان بين
ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من يتوهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي بطلان ع
والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما فقد يكون ما بينهما مقدار ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع جسم ع
والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا مقدرا بالاجمة وهذا بخلاف الابعاد الموهومة
خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي يدل على بطلان مذهب الفريق الثاني فهو ان الاول الخلاء اما يمكن فيه وتقديره
كما مر وهو من خواص الكم هو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متجزية
وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء
اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلاء فرضان
كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار وحق كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد بين انه مجرد كون الشيء
مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا فيكون متصلا بالعرض ع
للابعاد والمفروض خلاء هف وهذا اولى مما يقرر لا يخ اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او ليسا حالا في ثالث في الحال
فعلى الاول يكون حالا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل المقدار
مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي مح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما يحاذيه جزء جزء اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم
اما النفس ماهية الجزء او لامر زائد عليه الاول بط لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا
فالمفروض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فح لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان
يخص احد المثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد اذ بد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان كون مطلوب
المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من
اجزاء العنصر الواحد في جزء جهة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافته ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان تكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك
المسافة وزمانه اطول من زمان الاولى لعدم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فان فرضت رقة مسافة الثالثة
على نسبة

على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع
من الحركة لا معه واعترض بان الحج انما تلزم من اخراج الحركة من ان يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها
من المقاومة وذلك بط لان الحركة من حيث هي قطع ولا محة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زمانا ولذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول
الزمان فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلثة متفقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء واما لا اشتمله
الذي بازاء المقاومة فلا شك انه ينقص لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وما في الساعات بازاء
المقاومة كالتسعة مثلا فاذا فرضنا مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر
تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان
ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل بحجة
اخرى ستأتي في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي لا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن
كذلك علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالتها على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على امتناعه من وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلاء كثير وبعد ينتهي حركتها الى السماء ايضا خلاء صرف **فصل**
في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الراس المملوء من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
ينزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول
الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبنزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فيندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة
مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمة الماء ودخوله من نواحي
الثقب وان تعدد ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة ان اغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان للخلاء
للخلاء قوة جاذبة كما ستبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت دقيقة انكسرت واذا وضعنا
المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا راس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل
الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تنكسر الى الخارج وان
مصصنا المجوفة تنقلب هواؤه نارا وربما يشق الرابع لو امكن فينزل الماء من الاواني الضيقة الراس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء للخلاء
داخل الاناء فكذا الا ترى النفاخات والبقابق ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة
بقية لانتقال السموات من مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه جو
خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو مح وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره
جسم اخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متشبثاتهم انا اذا وضعنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله وضعا متساويا
وضعه عند الحس فلا يخ في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس
سيما في الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما اوقات من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من
الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها اذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محة فعلم
ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولا لامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا مادة
او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان او ان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا
كان مروره بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الاملس وما يرفعه من السطوح فلا يخ من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة

اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل
الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب
شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطافين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة
في زق مضموم الراس بحيث ينخ فيه بحيث لم يكن فيه خلاء لم يكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد بعينه معه
مملوة ماء فلو كان هناك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الماء يملأ شرابا ثم يجعل التراب بعينه ثم يجعلان معا في ذلك — في زق
الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في التراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الرقي والا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه
لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان
يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون
قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا اعظم بعد ما قبلت مقدارا اصغر وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت
المادة شديدة الشوق للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا القيها برد الماء تكاثف عودا الى مقداره الطبيعي فيتبعه الماء لضرورة الخلاء
وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انفتاق
مادة الزق او انبساط محيطه او ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسيلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس
بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب لحجمه او يكون التراب بعضه فيخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصغر حجمه فصل
في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان فيه قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني — ان له
التي تسمى سراقات الماء ويجذب في الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان
ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او
في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب
الخلاء بل بمحرك آخر فاذا حرك مجموع الحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب الخلاء والثاني ايضا لان محركات ما
يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بمحركات اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا
يصعد الى فوق فاذن لا ينفعل من الخلاء الا جسم يتخلل الخلاء بين اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه
عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة
وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب ممتنع وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وايضا الخلاء الموجب للدفع
وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له متنقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي لحتى يكون مطلوبا بتحريك اليه ثم ان لم
يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا
وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي الجسم قوة محركة تحركه الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء فذنيب زعم
المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه
بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح
منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كان سطح الجرة مكان الماء كان سطح الماء مكان الجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى
ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية
وحاد لعلي فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مر بالاشارة
اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم محيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون
للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد استعداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا يلزم
انطباقه عليها احاطة وانطباقا للذي وضع بذي وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم
كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج
الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا اضافيا بل

الاشارة

الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش
الذي يستوي عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين من
احد الجانبين وهو الاعلى يتصل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال
الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو قوة استعدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة عليه ويتصل بالبدن ومقداره
المادي لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله
وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وسنأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد الفن الثاني
في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم انه لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين يكون كل منهما
فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل انما يعلم الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية
والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معروضاتها التي
هي الكيفيات فقد لو اعتبر ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى منها لو الا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا توجب
فائدة — تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل
وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية
لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير
او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد
الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثريته المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات
التابعة الذوات فلا حاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور
شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن نسبة المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به
عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة
الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين
بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لان كلا منهما يوجب تصوره
تصور شيء آخر لان الوحدة معنى جزئه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله
تعقل شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم نشترط ذلك بل
ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب
وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل
كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب
والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرأ الاول مبنيا
التعريف — والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القرائن لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون
تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد لان الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة
من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة
منه — الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر وليس لجامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ
في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرج الاعراض
النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها

معلولة او التصورات غيرها او يدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرج الوحدة
والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة
وحدة المعلوم واما انقسامه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص
فهو الاول طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول او كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه
ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال
وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه
اي جعل الغير شبيها بها كالحرارة تجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحه اي مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الراد
وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما
من هذا الباب ذكره في موضع آخر عنه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وسنعلم الجواب
عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد
يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد مما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات
بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد
الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره الى المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق
والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويندفع بانه
يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا تتعلق بها خاصة
بحيث تستغني عن النفوس اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما
مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما ان تكون محسوسة اولا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات
ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال اولا فالاول هو
المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو
المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية
جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا مهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كذلك لابد وان تكون كيفية نفسانية لانه
دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره
حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا
الكيفية بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث
اما ان تكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو
الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية
اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة
او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث
هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة

القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب

الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول

فصل في خاصته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تعم
افراده فهي انها تفعل في موادها اشباه يشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان تفرد
اشباحها في البصر قيل هذه الخاصية غير شاملة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفا
في بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل
غيره يابسا فعلى هذا اما ان المحسوسات الا تفيدان مثل نفسيهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فيعلم
شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان
فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك
وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الراد
وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد
لا في القوة اللمسية وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان
وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان
واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب حلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس
عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة
العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
انواع وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها او لان الحرارة كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة اللطيفة
ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها انما احدثت على انفعال
في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالات لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم
جنسها واقتصر على مجرد الانفعال

فصل في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وانها نفس الامزجة زعم بعضهم
ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض من
الكيفيات دون بعض من سبب الا الانفعال البصر من الشعاع مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية
بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الاثار الحاصلة
في الحواس فالذي يفرق البصر يرى ابيض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو حريفا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا
شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذا القول في الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف
الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان في الحواس
صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء ايضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب
ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الاخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة
في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لالة البصر اثرا ولالة اللمس اثرا اخر قلنا الاثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا فالشكل
ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشيء ومثاله
لابد وان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد بخلاف الاشكال اذ لا
تضاد فيها حجة اخرى قالوا ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا
ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب موضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس والاختلاف
الاحساسات لاختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا
في الرؤية بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل لا اشتراط
المقابلة بينها لان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها واما السكر فيصدق على اختلاف الاحساسات المنفعلات
واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر ومجال آخر
كان لونا وطعما آخر وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراهما شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا يبقى من

الالوان

الالوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور
غير الامزجة **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب في فصول
فصل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي
تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات لا صدورا وهذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك
الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث تخلخلها الكثيف
تخلخلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي
اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها او يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وبمعنى
الفعلية في الحرارة جعل الغير شبيها الا بجرد اثرها اعم من الحركة وغيرها اليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام وبالجملة
فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير
وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء
والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من المائية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى
الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية
حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر (در)
وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدثت تسييل كما في الرصاص وتليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد
سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد والتفريق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد
والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد
وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة و (المختلفات)
الحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المختلفات ايضا كما يزيد بياض البيض وصفرته تلازما لانا نقول اما تفريق
الماء فليس كذلك بل اذا استحال جزء منه هواء وقع التفريق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يخالطه بتلك اجزاء مائية
فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزاءها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض تناثر الاجزاء
اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا
اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء
منها الى التصعد جذبه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على
انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا بل هو احالة في قوامه ثم ان النار تفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا
نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لان التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى معنى
الملزوم وههنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق او الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات
الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند
العقل بعد ما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم
ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول
كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي
من فعل البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس

على ابدان

على ابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية **فصل** في معنى الحرارة الغريزية وانه قد يتوهم ان
اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة
بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لانه لمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب لما تلطيف والتصعيد وان كانت الحرارة مختلفة
بالحقيقة والذي يتوهم فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان
وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في
النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على مثله الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت فيما سمي الحرارة انه يفعلها بالذات
فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحلل فليس
بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في
القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة لحق ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة
فانها انما تنازع وتعادي الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية
عن ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لهما ولذلك يقال حرارة غريزية وحكي في (ولا يقال البرودة غريزية)
الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية وبسببها صار
الروح جسما الهيا نسبته من البدن والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام
وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب نضجا واعتدالا وقواما لتوسطها
بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك
الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع الحر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما
يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في
الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما
ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم
انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن
وامرضته ازمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يسخن
بالاهوية الحروية او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة
والسلامة بعد اشرافه على الاحتراق والفساد ما هي اهذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها
وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور ام هي صادرة عن لا شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا التفويد
والسكون او عن النفس والنفس لا تفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما
في كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة شأنها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كيف يستطيع ان
بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام
النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة
ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة لجوهرها كما انه مفيد لوجود
وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان او طبعا طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لا بحرارة
زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وذاته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه
النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس

٧٥

فالطبيعة والنفس جارتان عزيزتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت لكونها حية بالذات نعم قد تعدم ولا توجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما انه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في معنى الرطوبة واليبوسة وانيتهما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ بانه لا التصاق لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة وليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل التركه واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ شك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا من الماء وان عنيت به شدة الالتصاق او كثرته ولم لا يجوز ان يكون الاشد التصاقا في الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة ولا مانع في فرط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء بحالها ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هف والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما اليبوسة فربما يقال في تحقيقها ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتفرق بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركيبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذا اليبوسة لما مر واما اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بما نع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انها سواء فسرت بالقابلية او علية القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعي علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونه معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس بها دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء واعلم ان الشيخ مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة وهذا احسن والله اعلم بالصواب **فصل** في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا تستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به هيهنا ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيقورياس يقال التخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسر هيهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هنا بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات الفاعلة فيهما مع ان اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان هيهنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما رطوبته بمقارنة الرطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة **فصل** في الثقيل والخفيف وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدء المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس فيهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان لمن اثبت غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها المتجاذبان حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها يمنع عن تحريك الاخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الى جانبي العلو والسفل وفعلهما الوتر في الى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز المتثقل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس بكونه كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة او مبدء المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل النازل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي واما النفساني فقد يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عندما يكون في احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهان

اقول

اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولانه عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس
المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي او النفس عند الارادة
باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من جسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه
البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه والهرب الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي
على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الذي بين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول
ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل
الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة
القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطله مصاكات كانت يتصل عليه بما
يخرق به وكلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي فقوله قوى عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري
ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى جهتين
فيحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئيهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية
كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما اتضح في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة
ينقسم الى اقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك فينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
في الكم النبات الى التزيد والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة ثم المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند
اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل عند نايب الطبيعة
سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف
الاجسام في قبوله والتعصي عنه بامور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى بحسب
الطبع اكثر تعصيا وامتناعا من قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع المانع كالتبنة او التخلخل الذي لاجله ينطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثامنها انه
كما لا يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة متحركة بحركة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو
ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر
بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك ثم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالاكبر
اشد ميلا من الاصغر وفي الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع
كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه آنفا اذا
تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري ويتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر
وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فيأخذ
الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث
الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا
من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي
حال صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تاثير غيره حيث يبطل به البرودة
المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا مكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه
فتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة

والطبيعة

والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الجاري لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما ذا ميل واحد
شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه يعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري
للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين
الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي يجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و
البرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين
الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كمال الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في
حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان
الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فبلوغها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها
حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج
يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى
السفل والخفيف الى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى
اعتماد واحد بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض اخر الى انها
متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق
وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما ولدهما
الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة وتولد سكونا
في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع
الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا
يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم
الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس
فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها
بعضها بالذات من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد
عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير
مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف وفي الشدة والضعف
يوجب تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم بشخصه هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما
الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو
بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقائه كما لا يقتضي بقاء
الحركة بل استحالتهما لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان
الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادي عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض
افرادها التدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الانفكاك بحال الشيء كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول الى
الحدود ومطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان في آن وان استمر قبله وبعده ايضا وثاني عشرها ان لا تنافي
بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فالوصفان
الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتنافيا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة
انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعا في ذلك الزمان
الا في الطرفين ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي
وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات الملموسة وليس

منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع ايضا بل امر اخر من صلابة او لين
او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فلصفة الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحه بينا
وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر
وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلابة فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي
فيه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر واما الشكل فقد علمت واما المقاومة
فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما
سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع اخر
حين الفصل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس
لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا انجاولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود وسيلا
لافاضة العلم واكمال الوجود

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل في اثبات الالوان

ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه
لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور و
الزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد
الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لا متخيلة
وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب
اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض
بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير
اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا او هوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى
بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ
فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه
يبيض بالطبخ لا بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الاتجاه من
البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركب السواد والبياض الا
في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما ورابعها انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن
اختلافها الا لاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا
تلخيص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض
اقوى من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم من
سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهوا

بالمشف

بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة
حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل
للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فنسبته الى الصبغ
المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط ويغوص والمبيضات غير نافذة ونقل عن اصحاب الاكسير انهم يبيضون نحاسا كثيرا برصاص مكلس
وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة
البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم السبب الثاني اقول لا شبهة
في ان القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون اخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون اخر وكذا في السواد وسائر
الالوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما
احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان
الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع
للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان يمتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا
الملزوم وهو مفسوخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق متممة اعلم ان كل ما يحدث
من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة
مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين
موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والاخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار باختلاف
المظاهر ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه
وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون
له حقيقة مفردة فلا

فصل في النور المحسوس

واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه
فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية
والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار
العقلية لا يقف اثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب
بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرح حكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا
في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس
من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يفيض دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة نير واما بذاته وكذا ينبغي
على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تاثير فاعل غريب فهو على تقدير
جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن
الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابههما وكالبرودة
الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانتقال لكن انه جسم اشتهر بينهم ان
النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك ممنوع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا
ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة
التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك ممتنع في الفلكيات
واما الذي ذكر في كتب الفن لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما لكا
لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كما نشاهد والثاني

اذ النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تبقى او لا تبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت او يخرج فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو مح لان السد كان سبب انقطاعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم تبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغايرا لها والاول بطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بينا فيما كتبنا على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل ربما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني فللقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرأ المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة بانقطاعه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا او اسلم فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على تجرد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول وظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا النسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال الضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر ويخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يبهره مغلوبا الظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخ اما ان يريد به ما به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني بط والا لكان الضوء امرا عقليا وانما يحث عقولية المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند مغاوما سنا للوجوه التي ذكرت هنا حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون

والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية والاول بط لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان ادعوا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا بط لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضد البعض وهو مح لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قويا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل فنقول فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها ان ينسب [ويضاف] الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان المهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكاناتها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة النور وامكاناتها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس يعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزمه ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمهية وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا لونهما الا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا

(في الهامش: فان السواد قد لا يكون مضيئا وكذا سائر الالوان)

فصل في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابلة كما للشمس يسمى ضياء وان افيض كالقمر يسمى نورا اخذا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمرآة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا ينعدم الظل
على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من جسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة انه
لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبيا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة
عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء
نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كذا على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا رايته ولا يمنعك الهواء الواقف
بينه وبينك وقد يناقش هذا الترديد بانه غير حاصر لاحتمال شيء آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات
المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا وللقائل ان يقول لا شك ان اللون له هيئة في نفسه
ولا انه يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود
ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى
ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن
ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار ثم نقول نعيب ومما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاجسام
التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي
في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت
لم تبق الظلمة واما الكواكب اللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي
لا جرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فضوؤها غير مرئية ليس لتوقف ذلك
على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائطه هذا الباب **الباب الرابع** في الكيفيات المسموعة وفيه فصول **فصل**
في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف او تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل
من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد
للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي
عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعم آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشيء
منه ربما صدم عن الصماخ فابدته والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج
بصوت ولا القلع والقرع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع وقرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الامور
الثلثة مجهولة فهي غير الصوت **فصل** في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج
بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان
اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا ندرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر بالاجسام تلمس من غير
ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع
التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ
واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع
القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد في الاذن
الايمن وله شعور بالجهة والثاني بانه باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف لكنا اذا سمعنا صوتين متساويين
في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن الاشكال باق بانا المدرك والمحسوس لا
وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة الادراك والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل التموج
وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها
بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما احدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه

من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس لكما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت و
حدته ومعنى الصدا والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق
منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتادى الى السمع على هذه الصورة وهي الزبرية وسبب الثقل اضداد
هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصدا فـ
حصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى خلاف الجهة
ويكون شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى ثم يحدث من ذلك صوت هو الصدا واذا
تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف
فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة
الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح وجهان لنسبة تلك
الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما التعدد في ظرف التحليل
العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزبرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احتراز عن مثل الطول والقصر والطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون احترازا عن
مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من العوارض المسموعة
دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا
خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود منه توضيح للمذهب الواضحة عند العقل وتنبيه على
خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة وتسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتا فاطلاقها
على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت
من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت
انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة
تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني
وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآني
للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند
التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع
المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل لِ بالفتح او الضم او الكسر
والثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع
الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع
فهي انواع متخالفة تختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا مفتوحا
او مضموما او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فكون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ
به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل التي بالعلوم الطبيعية **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة

الانعكاس يسمى انعكاسا

والمشهور ما في اثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول
هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في
اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار ويظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم
الحاصلة في افراده ثمانية تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك
لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل
في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف
فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة
وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة
باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد
ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة الشربه فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج
لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان
في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض
ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه
في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسببها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية
ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز في الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان
ويسمى لحمله حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس
هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فالاولى ايرادها في علم الطب **فصل** في الروائح المشهور
ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلث احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة
النرجس وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كالطيبة والمنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيها وثالثها ان يشتق لها اسم من مشاكلها
للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بها وهذا آخر الكلام في احوال
الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فيجيء في القسم الثاني لهذا
الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق
وجود آخرها ولعبرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم
المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد **القسم الثاني** من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة
واللاقوة وفيه فصول **فصل** في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية
واللين ويسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة والثالث استعداد شديد
على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر
المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا للمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر ان احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من
خارج وثانيهما انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث بمعنى ان حدوثه مترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من
باب المضاف اذ لا يعقل الا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة
لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا
القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث
حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور
على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

صحيح ومريض لكن تهيئة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل
المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يرجح لا قبول الصرع والممراضية والهيئة
الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المرجح فيها ان لا ينغمز واللين المرجح فيها ان ينغمز من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه
لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا
النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الامر الثالث
يقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل لا يصلح ان تكون داخلة تحت هذا
النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها
حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة
قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر ان
كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه
اولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعلية بل لانفعاله فليس للفاعلية
استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء
فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء فاعلا للشيء بعد ان لم يكن **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه
تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمتشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من
حيث يصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون المؤنة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو بالحقيقة احد طرفي ما عليه القوة
الانفعالية في ان ينفعل وان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في
الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتاكد وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية
القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل هذه ككمال المثلث من جهة مواتاة الاعضاء ونسبتها
اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول لان المصارعة يجب ان نعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعته بحيل المصارعة كمعرفة صناعة
الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وما يتعلق بالقوة المحركة
فهو ملكة يحس بها تصريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا
وليستا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني بقوي وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا
من هذا الباب فقد زالت الشبهة ونقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد
الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة
فان هذه القوة اما ان يستكمل احد نحوي التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية
انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتباران من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها
فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فان
كان في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الا تصرع
حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الاخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون
في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة
فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية موجود واحد وهو بهيئة الوحدة
مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الاخر وان كان الاختلاف بينهما
في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة
اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصيرها اشد تاثيرا وفعالا وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد

المقصود

المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل
الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على
الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات لزم تقومها بجنسين وهو مح فثبت بهذا ان القوة والانفعال ح
الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في قسم
الكيفيات الملموسة الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال
فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان لكن
لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانفعال واما
الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة
الامرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح
الجسم مفارقة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم
واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما ثبت
لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال
لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد
للانفعال علة وجودية حتى يكون زواله علة الاستعداد للاانفعال فالاستعداد للاانفعال امر وجودي فمن هذه المعاني يغلب
على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة
قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشيء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لامر وجودي بصفة
عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت
هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية من مقولة يجوز
الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا
الشكل وهي الانغمار وان كفيا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلا بد هيهنا
من حالة وجودية هذا ما سنح لي اخرى في دفع هذا الاشكال لكن بقي شيء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان
والامتناع والوجوب ونظيرها فهي اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي
الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمى الاستعدادية ولعل
المخلص عن هذا الاباء بان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القبول او اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شيء
كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الا
وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات **القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس** وهي على
الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا
تغاير بينهما بالذات فان الامر النفساني ابتداء تكونه قبل ان يصير مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون
الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف ما في هذا
القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس واما
اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد
الهوية مع المفعول كيف هذا الاستحكام كالية لما كان [illegible] ولا حالا غير مستحكم وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا
فهما بان يختلفا شخصا كان اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه نوع ما او قدر ما لحصول الصورة العلمية الثابتة
لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخري الحكماء وتوهم من

قبلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد
او صور حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة واما التي في الكميات فيشكل الامر فيها على ان تنوع
في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة
والقدرة بل بهيئة ثابتة لا يحس جنسها او يؤخذ لها قسم آخر فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية لنفوس
الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالا غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج
تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية
فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمائة ونحوها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها هيهنا
كالعلم فيه مقالة الا ان العلم لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى و
الاخلاق فنها نذكرها في فصول **فصل** في القدرة قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان
بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال
دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا انه يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات
وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية
متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا انضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن حد الامكان
الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي
هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالعنة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره
فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم
العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تع الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها
كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان
عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت ح فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط
فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد في الناقص
يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة
وقدرة وكلها موجودة بوجود واحد احدي صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان
يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية للمقدور لا الوجود ولا العدم او لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي
لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وضع التعريف به
للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا شرط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم
لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور
الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان ضدها
وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ
يضره وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها
مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا
والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب
باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة الشعور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع
المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الانفعال

الاختيارية نظرا اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
التي للاعضاء واما الارادة في الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود
النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا اذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق
جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واقسام الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين
واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا
ولا يروي في كتبه حرف حرف ويضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بعد
احكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء يخالف الروية وان لم يكن يخالف العلم
فكثير من الطبايع كالطبايع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
ايضا هو المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهي من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
مما يوجب لها كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي
الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور
والجربزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان
الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما ازداد كان افضل واما غيرها من
الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها ضار
لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف
عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال
الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد
من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزء من الفلسفة بل الحكمة
هي احد قسمي الفلسفة ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة
كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس او ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست عين الخلق بل متى حصلنا كانت
حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق والحكمة
العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطه ايضا فضيلة كما مر والحكمة
العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق
بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في اي جانب كان من
الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل** في حقيقة الالم
واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا
الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن
لشيء من اللذات والالام وجود دائمي والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة
في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اول حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه لو تشهى
لطيفة لا يكون لذته كلذة فقير يتيسر له حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذلك قياس الالام فان اكثر الالام
بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تالم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصايب
والامراض افراح في كثير من اوقات اتصافهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك
لمحسوسها اللمسي منه لا يكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل
شعور فلا يحصل لذة لمسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال
واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها
سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد يتعب في حلها حتى يقال ان الاستلذاذ بها لاجل
زوال اذى الانزعاج الفكري وكذا اذا اعطى له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال ان
حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالة الادوية
القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و
بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة
او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعي وبالعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ ما لم وربما يشغل في بعض القوى ان لا يلتذ
الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كأن الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان
من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما يحس بها ما دام العضو اللامس مضادا
لها في الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به اذ كل حس فهو باستحالة ما والشيء
لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى
المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء
مخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب في
عدم الالتذاذ بما استقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو
حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك
بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون ان الوجع الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الاخير
من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعاد من المقالة
التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة قال فخر المناظرين اللذة والالم

حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان وكل التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد منه وهو ان معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الادراك اهو معلول له او لشيء اخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم ينقح عندي شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس ولو كان الالم الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول سواء اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا اللذة او الما غني عن البرهان بل بما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم او اتحادهما مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر كما توهمه هو ومن في طبقته واتباعه من المتاخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الاشياء بذوات المهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع المهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرهما فان الوجود او الكمال شيء وادراك ذلك الوجود او الكمال شيء آخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة بين العالم والمعلوم من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد والذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن اصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضا لصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان اللمعة والاصوات الطيبة والروايح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذايله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضا كمالا له الا ان يكون مضرا او مضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها لها لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان متلذذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران

وكل ادراك هو محض خير

بل ندعي بعد ما قدمناه من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى زواله او زوال الشيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل لكماله مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا وقع بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وضررا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورة كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لان ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم ان الالم ادراك حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافيا له ومدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم لان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركا لحس اخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير متبلدة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما اذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة وبما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال اخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم للقوة الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل بالقوة وكمالا لها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعا لا لاجل ادراكهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر اخر كان شرا محضا والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوي البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ما صكت الصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو اخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الانفصال او زوال مزاجه بورود ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادفه الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل

ووجود ملائمة البشعة

والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء لا بمثل هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس بالمه سيما وقد صار مالوفا
بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو
كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم
لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الاثر متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل
لان قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة وبما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق
الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول
فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرائط ليست اعداما
صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها
عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و
قصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
لان كل علم يتحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هيهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض
المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر
بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل
هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات
ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حيثية الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام
الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها
حضورها للشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات متغائرتين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم
به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو
زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانفصالات والمنفصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد
من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة
كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيهنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو
لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذا اجوبة
جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو
تمام علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور
به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مالوفة لما مر من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك
من جهة كونه منافيا الكيفية العضو او اتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو ومادته كماله اللائق به وح يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون قد دام
يدركه من الصورة مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة
والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية
ليستا مستلزمتين لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم
النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي
فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن انه لا الم له ولذلك لو فرض

انسان قد ادرك ما لاهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لتالم
وجعا وتالما وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي اثبتناها للطبايع التي نحو وجودها وجود يتبدل في حد وتجدد في
كل آن يوجب زوال الحادث في الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالالم التفرقي في هذا الوجود لما بيناه من ان القوى التي
وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملائما
لذاك واما الذي ذكر من عدم تالم مقطوع العضو دفعة الا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان
كان مع شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر شريف كالخايض في مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللاعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او
الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات واما الجواب
عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التاثير
الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام الشديد
في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفرق واحد ومع ذلك
لم يبق القوة اللمسية التي للعضو المفصول بل للباقي وربما كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجها صحيحا اما الذي ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين
الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة
والشيء شيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية
بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة انفصال آخر
يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله واما مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده

فصل في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه ما نذكره ان
اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال الذي وكلاهما الكثير من الامراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه
بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض
تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى
مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان
سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم
وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية
العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيه مبردات

نسخة اقوى

اقوى مما يستعمل في الغب لانها تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يحس من التهاب ما يجده
صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه من الماء الفاتر ويتاذى به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه
ما يضادها كيفية فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك
كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فح يكون المنافاة
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فيحصل الشعور بتلك المنافاة فح فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء
المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو المتحقق بالكيفية
الشخصية المزاجية فاذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين
بل المتنافيين في محل واحد فاذا ابطلت الاولى فباى قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورته المحسوسة
حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من عرض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يولم اصلا وذلك اذا كان حدوثه
بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به فيصير بنا فاترة وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل
اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي ويتحقق
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظاهر ككيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل
امانى ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب بحسب ما يقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله يتمثل فيها
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعند من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير لا اذا ولذة وملتذا وسنحقق ذلك في باب اللذة العقلية لا اذا اللذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما
من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكها كذلك فاللذات
التابعة لها على قياسها وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها ح جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي
عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية لجيب بان المدرك بالة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس او يتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ان ما يعد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم على العلم كما في العلم بالجوهر انه جوهر
معناه انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفسا كما سنبين في با

في باب العقل

في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الحس اى الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية
عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج
عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئي في عضو
المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة
فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات
بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصرة قيام المعقول بالفاعل لا الحال بالمحل فليتدبر
غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس
انه قال ان اللذة والالم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى د
الطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا والسمع
اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة من
السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان
آلته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكانت
مقاومته مع الوارد اقوى ربطا فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف
القلب كيف وما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة
العقلية وكانه لم يدرك ان اشد المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي دوامهما اذ لذة كل قوة بادراك
صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها ثم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها
اكثف واقوى الوجودات اقويها لذة ولا نم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ايضا ان النار اضعف
العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان
ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات
احادا وايضا الفلك وما فيه لا شبهة في انها الطف من العناصر وهي مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها
اقوى فيكون الذ فعلم ان لا الطف قوى ادراكا فيكون اشد لذاذة واما مال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها المتعدد
ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم
النار ونعدها اشد الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات
ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم والامهم
التابعة لمدركاتهم **فصل** في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة
السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم
بتوسط المحسوسات فاما الذي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس يتالم بذلك
ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث تسمع
او تبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان
ويلتذان اذا انكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتالم
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون
وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس فعلى مذهبه
في هذا الموضع اما ان يكون هو ذلك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقضا كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون
قوله في غير السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة
العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يقوى ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للضوء المفرط

والصوت

واللون المؤذي وأما ثالثا فلان ذلك مناقض لحده اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية لا اللمسية وأما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس
او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس
لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها
وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان
الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حضور صورة
المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له لذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وكذا الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملائم
للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نساعد على
ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال
واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست بملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك
الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم
الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك
انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هو النفس لا الحواس وفي هذا
التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى ولا حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان
ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك
وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخ اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول
لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها
وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما
نقل كلام المسيحي وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبانا لا نم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا
ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد نسبتها
الى الحواس من اغلاط المتأخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره الا ان ادراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لان الادراك حضور صورة المدرك فيما يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات انما يكون حضور الكليات
في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب
انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك
كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا
يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وان كانت آلتا
السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زمانا وانفعال
آلات البعض آنا فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما
اذا نظرنا الى ضوء قوي او خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع
قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في اذني فمراد الشيخ ان آلة الثلث الاول تنفعل عن محسوسها زمانا له
قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ او تتألم وآلة الاخريين لا تنفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدرك

النفس

النفس فتلتذ او تتألم هذا ما قالوه وهو كلام ركيك سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا واما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير
مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسهما بل يتكيفان به كتكيف الثلث
البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ
من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث تكيف
آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخريين حيث يتكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال لا نم ان مذهبه
ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين
بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال بحدة الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون
المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما الا ان ادراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما لا
يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب
الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان
المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصريتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم العين
انه ان كان الما ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها لها
واما الحق الذي اختاره فباطل لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا فبطل ان ادراكها لهذه الامور الملايم
هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي ما قوله وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان ما لا ملتذ
ولا متألم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح فان النفوس ثلث متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس واذا اتحدت
بالعقل الفعال تفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب
تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك
محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث ينفعل الالة وادراكها
للمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث ينفعل الالة على تقدير تسليمه لكن لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض
الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال
في بعضها وعينه في بعض اخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية لهما في كون احدهما منشا اللذة للحواس دون النفس والثاني منشا
لذة النفس دون الحواس واما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر
قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لانه ادراك الكمال وادراك
كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما المحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما
فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس تدرك
لذة هذه الثلث من حيث يتكيف الالة ولا يدرك لذة الاخريين حيث يتكيف الالة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب
هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع الادراك فالادراك ان كان للنفس
كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان
الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كالمشف في اللطيفة الجليدية مشفة وادراكهما كمال وملائم
لها فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات
وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذي اللون المفرط وكذي الضوء الشديد ايضا فيه جهتان جهة
مبصرة وجهة ملموسة فالابصار للباصرة واللمس للامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين واما خامسا
فالذي ذكره اخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطاله اذ ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق
لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه والى الفضيلة العجب من هؤلاء النحارير الثلثة اعني المسيحي والرازي
والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

انه لم

اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني متكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد لا يتعداه الى ما يخرج عن حد تلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الاصلية والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضا داخلة فيما تسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما تسري تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شيء ما يكون كمالا او قوة له وكمال الشيء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان انما هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها ومن مدركها حيوان ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى غاية نشوه وكان بدنه من جنس الملموسات وكان مربوطا بما هو من جنس المذوقات التي يتغذى بها فللقوة الذوقية كمال ذوقي وبازائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولاجله الم وبعدهما بين الكيفيتين درجة كالية من مدركات الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام الا انها مما يتعلق بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية فان الروح كالا الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة فالحيوان بما هو حيوان غير محتاج القوام منها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف المنافي والملائم للقوى الثلثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما ملائم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا او طويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يفوت حالة اللهم الا الحيوان الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم الغيب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط فمن جهة لامسة العين اذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بها وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كالوح البدن الشيخ لا ان اللامسة ادركت الضوء والصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية اولا لانها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم يثبت للثلث الاول لذات وآلام ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم الا للنفس بواسطتهما هذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام **فصل** في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي

للتحديد

للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مأوفة ولخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس فهو تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله تصدر عنه الافعال مشعر بان المبدأ تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة فالمحرق مثلا هو النار والنارية علة لكون النار محرقة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء وهو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدميا للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة

ان ينفعل

ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه
ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه
فانه لخصتا محل كما قيل والعلة بانه لم يعد سياق المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل
بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كما ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي
غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض كذا وكذا وفيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال
فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع احد
وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فهو مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة
بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا
المرض كالعلم والقدرة ونحوه الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل
يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد
عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما ظن ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعى
في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد
واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد جاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج
سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بها تلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان كان
لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون الآخر او لانه ليس ولا واحد منهما
فليس بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ
سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مؤفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو من الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤفة فلا خفاء
في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت الآفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه ان يكون
النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر
عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة
وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر
في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
اشتراط سلامة جميع الافعال فيخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو فيخرج صحة من بعض اعضائه
معيب دون البعض وفي كل وقت فيخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها فيخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها
من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذ واقع عليها ومنها الشهوة وهو كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من الموذي فعلا كان او متخيلا
والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث
امر يتصور منه خير يقع او شر يتوقع وهو مركب من خوف ورجاء فانهما علة الفكر بحركة النفس الى جهة الخير المتوقع الى جهة
الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل و

الخارج

الخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والانفعالات بها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما بين
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والهم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب و
الدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها
الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يستقر صورة الموذي في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة
الحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تاكده وسهولة
حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء
لما كان سهلا اسقط التشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن
العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشوق الذي
يهمل حصوله بل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في
محل الطمع فلان الموذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام
في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح
والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جوهرا لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة
في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافة
وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى
النفسانية مخصوصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان
مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط
انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم تكن تستفيد من العناصر
كذا الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدأ الالهي الارواح
عام الفيض تام الجود لا يتخصص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الاوقات بل انما يقع التخصيص
بواحد او وقت دون واحد ووقت آخر من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية
اعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح
الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب فيسري صاعدا لطيفه الى الدماغ وهابطا كثيفه الى الكبد وسائر الاعضاء ثم ان كلا
من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل
وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة
والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن
الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين
فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما ان
زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصولية الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط وافر
منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يتحلل بالطبيعة وتضبطه عند المبدأ او لا يمكنه
من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابها

نجوم السماء شديدة فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت
كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة
الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظه كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كما للنسا
والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة وما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكلما اعتيد كثيرا سقط الشعور به واما الاسباب المفرحة
العامة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على التذاذه ايحاش ضده
وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء
على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها
فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة
والاستغراب الاغراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة
في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب الغامة الخارجية فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت
والآلام التي قوسيت والاحقاد واغاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الآفات
عن مفارقة هذه اللذات الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها
ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم
فتغمه ثم التخيل يقوي في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل في السوداوي
ليبس مزاج الروح الموضوعة فيخف حركتها ولاعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها
على مقتضى ما يعدله ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس
للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل ذي ضد اذا تكرر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد وبيانه من وجهين
احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا صار مستعدا لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلخل او تكاثف و
القوى الباطنة تصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا ومثل هذا تكتسب الاخلاق وثانيهما القياس
الماخوذ عن المشهورات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا
تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقابل له فيزداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى با
لاستقراء والقياس المقبولي واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ارفع من هذا النمط اذ المقصد ايضا لمن في الجملة لم يجب
لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ
في على طريقة البحث الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح لما يكلفها الفرح لانه قال د
كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ويتبع تقوي القوة الطبيعية امور ثلثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تحلل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى
غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب
المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة
عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح
للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت
ان تواتر الفرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغامات الا القوي ويعمل فيه يعد الروح
المفرحات الضعيفة والمغموم بالغم حاله بالضد بما ذكر **فصل** في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا

وبين الثاني

وكذلك هنا حالة قوة القلب واخرى هي النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق

وبين الثاني
وبين النشاط واعلم ان هيهنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق
بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد
من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس وايضا كل قوي القلب مفراحا
وبالعكس واما الثاني فلان الحد مختلف وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق
الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي البدني والموحش هو المؤذي النفساني واما الثالث فلان
اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة وربما كثيرا
في ضد الهرب وهو ضد البطش وكذلك فان القوة كثيرا ما ينفر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا ان
في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي
فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا
حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي
كثيرا ما الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من
الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد
المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف
النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كلما يعرض في احد العوالم يحصل منه ما يوازيه
ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح
وهو الدم واوسطها الروح فكلما رسخ في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما ينبع
حالة جسمانية للبدن يرتقي اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية
بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفية كل منهما وانفعاله لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا
حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرئت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة
كمالية علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي
ولحرارة للوجه واذا طرء على النفس خوف او الم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار
في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم
ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج
قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم
الحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطوء
وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاتها وكذا تتفاوت الحركة في هذه المعاني
بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج
دمع افراطه مقدارها دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح
المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما وربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا
الحال في الحركة الى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان
يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن
فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل**
في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات قال الشيخ
الدم الكثير الصافي ان كان معتدلا في القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا او صافيا ومعتدل
القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما اذا كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا مائي

اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد
للفرح والغضب يكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد الكدر والغليظ الزايد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل
اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله بالحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا انحل لم يبرد لسرعة واما
غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير
كثيف واذا كان دم صافيا مشرقا كان مع ذلك مفرحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه
غير محزون ويكون شجاعا قوي القلب يكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى
الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد
الغضب روحه ولذلك يعنه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد
في غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سا لما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم
وثبت غضبه دون ثبات البحار المزاج الذي يشاكله سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق الهوائي ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببه للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال الفرحي من ادنى
سبب من المفرحات فان المستعد للشيء يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن انه يفرح لذاته ولعينه وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا بد عن المؤثرات اللطيفة
الروحانية ولاضطرابها لا بد عن التشكيل الروحانية يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها
اعراضا بقدر مقتضى حالها وثمانها يعتدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح
مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تأثرها من الاسباب النافعة في الجميل
ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن اكثر من الذي بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر
اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما
في العلوم الهندسية واذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تأثير المفرحات
اللذيذة والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب فلذلك مع
تعاجيع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون
اسبابا للغم وثالثها استعمال التخيل وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول
هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لاقدامه على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه
الاسباب بل كلها باعثا للاعراض عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه ما بلغ تأكيدا فان
الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي انما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الثاني وهو غم السوداوي
فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في جهة اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل
من الاسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي
في البطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها لجفافها لما يفيده السوداء من اليبس ثم انه لقوة تخيله تصور الاشباح والحكايات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت انسب بالطبيعيات اذا كان المنظور اليه فيها ما يعرض
الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما
يوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الثالث** في الكيفيات المختصة

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا للكمية
وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة
قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض
لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفيات
النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل
محلها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل
فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول
الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من
الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يجب
ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات
والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو ممتنع وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول انهما من عوارض السطح
لكن من جهة ما يعرض الجسم من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامها
وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد واحد او حدود واحاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
او ما احاط به سطح او سطوح منتهى بنقطة او يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة و
الاستدارة والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد
مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه احدها
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الكم
ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف توجد في جنس واحد من انواع عند القائلين
به وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة اما البحث عن
المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية
والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست
ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان لاحد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها
لا بشرط انها كمية شيء فيكون الكمية هي المعروض الاولي لذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب
ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما
يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النسب الا وهي في البدن لم يدل ذلك على ان النسب
انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما
هو المشهور والمحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته
او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية الجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقة
تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فيجيء
في بعض الفصول الآتية **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول **فصل** في حقيقتهما قد
عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس
ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزوم الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد
وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما

واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسيأتي ما فيه ولكن ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرف ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاؤه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا قطع منه شيء ربما ينطبق عليه في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع اخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الاخر وقد عرف بوجه رابع وهو انه الذي اذا ثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا فتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها او بوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعد ضم الاخرى والمناقشة في كلها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل** في معرفة الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا جدا وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في اثبات الاستقامة التي قدمها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فان المثلث الذي هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة واما الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطوانة اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا الطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الموضع الذي بدئت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف هي كرات واذا اقطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا جسما ثقيلا وجعل احد طرفيه اثقل من الآخر وجعلناه قائما على سطح قياما معتدلا مماسا له بطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا امل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخ اما ان يثبت تلك النقطة التي منه مبتدأ راس المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المخروط قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخ اما ان يكون محركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون لكل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعده فيفعل الطرف الاخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق ممنوع لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يتحرك الى السفل و ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على حفظ الاتصال دفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما وصفنا واما المخروط فاقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الاسطوانة فمن المستطيل واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على اعترافهم واذا اثبت الدائرة

وغير ذلك

القسم

على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث ضرب مجموعه في احد قسميه كربع القسم الاخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم والمستدير متخالفان نوعا ان تحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فنقول لا شبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لا يخ اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرى من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال استقامته نعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحدبها ثم انها من انها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعدما لم يكن فلا بد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح منقسما الى سطوح وكذا المستوي من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة في المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود الشخصي والمهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلي لازم مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتعبير له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم هيهنا كون مهية واحدة تحت مقولتين بالذات والاخر بالعرض **تفريع** الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهيته النوعية فما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متماثلة بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في المهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين

غاية التخالف فالمستقيم وان كان فی غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان
مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد
بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير
متناهية لا اشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شیء منها
ضدا له واذا لم يكن شیء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة فی الجانبين فاذا لم يوجد شیء
يكون فی غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات بطريق اولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين
المستقيم والمستدير من المساوات والمفاضلة قالوا لا يمكن المساوات بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا
فامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف
بانه نصفه او ثلثه او عادله او مشارك له واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها اقصر من
الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وساير الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة
والنقصان دون تجويز المساوات كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له
واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساوات بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب
المباحث رجح الوجه الاول فقال والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد
فی القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وانا المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان ح يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن
ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم
وان لم يكن بحسب الآن دفعة لان الملاقات بينهما فی كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما فی الكرة
المدحرجة على سطح مستو فان كان كلما امكن انطباقهما امكن اتصافهما بالمساوات والمفاضلة ولذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما سبق
ثم استحالة ان يصير شیء شيئا آخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزايد على المثل بالقوة القريبة
من الفعل معتبرة فی المفاضلة وذلك منتف ههنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا فی الهيئة للمستقيم اللهم الا ان يقال ان
المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب الماخوذ مجردا عن الزوائد العقلية من الاستقامة والاستدارة اعنی المقدار الخطی المنقسم فی
جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان الخيال
يقدر ان يصير المنحنی مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية
والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسی فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين
بوجه من الوجوه كما فی الوجود الزمانی او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا فی الوجود الدفعی وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية فی الشكل وفيه فصول

فصل فی تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذی يحيط به حد واحد
او حدود وهو سطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل
اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتهما بالخط تامة لا كما
زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما
للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول فی كل شكل امور ثلثة
احدها الموضوع والثانی حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة
وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهی مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شیء منهما يحمل عليها
فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا
وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع القيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف
وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا
ان ما يعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هی امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم

ولا استحالة فی كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى فی الوجود فاذن قد وضح ان الذی يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة
فاذا ثبت هذا فيشبه ان الرسوم المذكورة فی الاشكال غير محققة للامور التی هی من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون
وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم
منها والذی فی الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة فی المثلث المتساوی الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما
نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المتشكل لا شكله لان الشیء الذی يحيط به الحد او الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات
والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير اقول يبقى ههنا شیء آخر وهو انه كما ان الواحد
يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شیء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر
او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شیء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب فكذا الحكم ههنا فالمثلث يمكن
ان يراد به نفس المثلث لا شیء آخر ذو تثليث كما فی ابيض ويعنى به العارض فح لم يبق بين الشكل والمتشكل فرق وايضا لو فرض
مقدار المثلث مجردا عن المادة كما فی التخيل لا يحتاج فی كونه مثلثا الى كيفية له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث
وتثليث اى ما به يكون الشیء مثلثا واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعانی المصدرية الانتزاعية فليست الا امورا عقليا
اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير
المحدودة فهی اشكال او متشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية الماخوذ فهو
من جملة الانفعاليات تعرض للجسم الطبيعی من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا فی تحقيق هذا المقام وهو ثانی تلك الابحاث المشكلة
لكنا نقول يشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة فی صدر الكلام فی هذا النوع فلنتكلم
فيه **فصل** فی ان الهيئة المذكورة هل هی من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل
هيئة حاصلة فی المقدار او المتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشیء
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشیء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من
الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم فی معانی الوضع فيقال وضع لحصول الشیء فی موضعه
وهذا هو نفس مقولة الاين ويقال لكون الشیء مجاورا للشیء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع
من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض فی الجهات بسبب حصول الوضع الاضافی لاجزائه حتى اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما لبعضها الى
بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهی الوضع فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للمجموع فان الجلوس نوع
من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هی صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون
لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبتت نسبة الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج
عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان
الاجزاء وانما الاعتبار فی الوضع بالاجزاء وفی الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك
بل من المضاف والذی من المقولة هو وضع اجزاء الشیء عند شیء خارج او مباين لا وضع اجزائه فی نفسه وثالثها انه زعم ان الشیء
اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعد خطوطه وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان
حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا فی مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف
ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور
النسب بين اطراف المربع التی لا يعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعنی الشكل ليس ان تصورها مما يتضمن
تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة تحصل للشیء بسبب هيئة نسبية
تحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كالهيئة والمعية والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذی من الاضافة على وجه

السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان لحدها حقيقة خاصة في الانحناء واما هيئة
محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يتم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعم في التعريف وقبل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحدا ومن جهة كونه حد النهاية **فصل** في حال الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بحدين
او حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط
فان لم يحيط معهما ثالث فلا يخ ايضا احداه ملتقيان عند حد مشترك اخرهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا
ولو مدا في الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعل وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فحاله من حيث كونه
بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدد بحدا وحد وحد غيرهما او يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك
او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا حاله من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع
الجوانب سواء كان بخطها كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى الشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل متصفة او مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن
يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحي المهندسين
وغيرهم ولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة
الاخرى التي بين الراس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل هي عرض
للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
متوسطا بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته
على عمود عرضا فاذا ثبت احد طرفيه ويحرك فطل شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى نقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا اقباس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدود في الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
المحوي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على آخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل
تسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحد ينتهي عند حد واحد
مشترك لها من حيث هو كذلك فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان الى
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم انا قشر فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل** في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها
كم او كيف احتج القائل بانها كم لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص
والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه فالكل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقا

تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة او نقصت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من جهة كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا
الا يرى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضة او بواسطة عارضة فالم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول
بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه
كما عند نقطة في المسطحة مثلا او نفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع
النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم
ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج عن كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة
فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثالها والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك
فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث
ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باي قسمة وقعت وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فان حلولها في الكم
لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار
الماخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة نهايته وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسامها
كلها دوائر باي وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان اي يد به نصف
المادة بما هي مادة بما هي جنس لا بما هي مقيدة بكمال المخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ
فيها القيد الماخوذ بكماله لا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال الساري في ابعاض الشيء لا بد وان يكون جزئه كجزئه اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين الملاقيين اخذا
من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا انما هو من
ضروريات الجزئية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في
جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها وانه ولي الهداية **فصل**
في نفي الاشد والاضعف في التضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع
اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر وذلك لان كلما يقبل الاشدية فلا بد ان ينازع الاضعف والاشد
في الموضوع القريب كالسواد والبياض في الحرارة والبرودة في الانفعاليات وكالصحاحية والمراضية في القوة واللاقوة وكالعلم
والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى
وهذا دأب جميع الاضداد التي بينها وسائط التي لعين زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الاخر بل ربما خلا عن

ملتقيان عند

تحديد

كما

حدة

الطرف

الطرفين الى توسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي في خاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسط بين افراطين لكن
هذه المتوسطات اذا قرنت المواد الجزئية واعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو
وان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي
من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد
والانقص فاذا زيد المربع فيزاد بالمادة لا بصورة التربيع ولو بشهر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد يخفى عند
الحس تخالفه فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فانها توجد بحسب الحس لا
بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد اخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل
بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس
كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا
تضاد وكذا التحدب والتقعر ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح
المقبب مستويا او مقعرا مع بقائه في الحالين فيغلط من توهم ان في الامور السماوية تضادا لاجل ما فيها من التقبب والتقعر
لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما
متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل معنيين وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين
عدم اجتماعهما فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي في الموضوع
ليس كذلك فتجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل
فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لا يشاركه في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام **المقالة**
الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول **فصل** في حال الخلقة وهو البحث الخامس انك قد علمت
مما ذكرنا مرارا ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق وفي كل تقسيم بحسب حال القسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية
وفي الاشخاص الشخصية والا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا في اقسام كالكلمة اذا قسمت الى انواعها لم تكن منحصرة في الاسم
والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول عبارة ان الخلقة
عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى
حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعي لنا الى القول بكون الخلقة كيفية
واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الواحد محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون وحدانية وحقيقة
حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين
لماهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما فلم يحصل للخلقة
ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت ههنا هيئة منفردة سميت
بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو
ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ما ليس امرا انتزاعيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من
المهمات فلا باس باغفاله **فصل** في انه هل يجوز تركيب الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور
عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل كتجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال
الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة
عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحدود واربعة بل نقول ان الجواهر
قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا اقول وفي كلامه بعض مؤاخذة فاولا انه
قد صح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من

الآحاد

الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف لاجزائه فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد
زيادة الكثرة ونقصها فلاجل ذلك لا نهاية لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذي دام المهندسون
فهي مهية بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست
اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو مح كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور
المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب وجوده من مبدئين اثنين اليهما
اميل فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في انه جوهر
او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه اجوهر فقد وضع ههنا نظير تلك القاعدة نقل الشيخ لا بحث اما ان احدهما اولى بان يكون
موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعني به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموضوع
فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولى بالشيء والاخر ثانيا بسبب الاول له
بعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون
للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة في قلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه
الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات والاجناس لا يكون الا امرا واحدا بسيطا والتركيب
لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المقوم مع جنسه في الوجود
والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال السطحية والجسمية
الكثيرة الاضلاع وغيرها فالمجسم ذو ستة وجوه واثني عشر ضلعا ثمانيات مثلا مقدار واحد يحصل بفصل واحد لا تركيب له الا
باعتبار اللوازم ولو سلمت الحق فالامر فيما يسمى بالمركبات الجزئية ايضا يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات
الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من امور مكتنفة فالجنس
من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة لتلك
الصورة وسنرجع الى زيادة معان لهذا المطلب ان شاء الله تعالى **فصل** في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه
الامور التي بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحة وغيرها والذي نختار ان نذكره ههنا امور احدها انه لا تضاد بين احوال
العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد
فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد والجميع مشترك في ان لا اشتراك لاثنين متخالفين منها
في موضوع قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية
التخالف عن الاخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في
تلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل
يبطل بوجود ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعيبه وتجذيره الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر
او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان
على ما تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل بما
يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الازواج
وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير
لا يعرف زوجيته وفرديته الا بالتامل فعرفنا انهما ليسا بذاتيين والا لكانا بيني الثبوت لما تحتهما ولنكتف بهذا آخر ما قصدنا
ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله الصلوة لا تحصى **الفن الثالث** في بقية
المقولات العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى** في المضاف وفيه فصول **فصل** في ابتداء الكلام في
المضاف اعلم ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به
وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي والثالث كالكلي العقلي

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا الحال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة
على المعروض وتارة على المجموع الان ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في
الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه مفاد الحكم
به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس او ما يجري مجريها يكون
العروض في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي او نوع او ذاتي او عرضي او قضية
او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت
له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين
والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان
المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية
واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته
من حيث هي هي في ظرف التحليل اذ جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض ماهيته
كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذا حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد به
نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن
غرضنا واما الاول الاعتبار فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف
على المفصل بالتحليل لبساطته لاجرم عرف الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني في قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهيته التي معقولة بالقياس الى غيرها هكذا ليس مجرد كون
تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء اخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا
من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر
ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر

فصل في تحقيق المضاف الحقيقي والمشاء يقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس
فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم
كون الشيء معقولا بالقياس انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج
انه يعلم به فيلزم الدور في المتضائفين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير المتضائفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيتهما
ماهية المتضائفين قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازات يرجع الى معنى الاضافة ويقرب
من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود
بل الذي في الحد هو المضاف المركب هو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشيء جنس
او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع الذي به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام
ونقل الاسم العامي الى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمهما والخاصة
نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص هيهنا وليس للمضاف
معنى يجمعهما وليس نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة
لا يوجد في الخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول من ان المضاف الذي يؤخذ في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف
بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن
الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه
وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا
فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فيقسمه بان للمركب جزء من مقولة اخرى كالاب منه جوهر

في نفس حقيقة الابوة وكالمساوات فانه كم لحقته الاتفاق وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف
الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة و
معنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط
بانه مستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين
فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما لزم الاضافة كلفظي الاب والابن
وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه
مضاف الى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح فاما ذو الجناح فانه يدل على ما لزم الاضافة
لفظة ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل
على ما لزم الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصل** في خواص طرفي الاضافة فمنها التكافؤ في لزوم
الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر
الاخر عنه فهما متضائفان مع انهما ليسا متكافئين معا وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضائفان فبينهما
اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين
احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متأخرا فيها فقد حصلا جميعا في الذهن
والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن
ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متأخرا وبهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتأخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا وبنسبة الى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد وهذا
ايضا موجود مع الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن اقول ما ذكره غير
واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها
العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة
التقدم والتأخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان
كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض فعليتها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة يوجب
تحقق المعية بين وجودي المتضائفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع اخر
فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شيء اخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر
انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان للاوجود وجود وذلك لا يستقيم لان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا
لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا وجوديا حتى يقع
بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بتلك الوجود بانه في الزمان الاول لان وجود
كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الاخر كما يقتضيه وصف التقدم والتأخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا يتعذر ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود
الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر
وما هو الحاضر غير موجود فقوي الاشكال والوجه ما اومأنا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة
الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وماهية المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة
اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكموا بان
احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية
المعلومة من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والماهية
تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات امر اعتباري حاصل
بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى ماهية ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى ماهية ووجود ذهني
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس اي الصورة التي
في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضايفين
قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الاخر كما في العلم والحس اعني الادراكين
لا القوتين المشاركتين لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنهما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الاخر كالمعلولين الذين لا يكون احدهما من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول هيهنا
موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في اكثر الامر ليست
كذلك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتهما مثالين احدهما ذلك ح
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات العلم في جوهره قد لزم دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا
معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولاحد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة
لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود الصوري
العلمي دائما معلوم والوجود المادي المحجوب عن مايدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك المضافان
البسيطان احدهما عن الاخر كمفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافتين متكافئتين في الوجود الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذات التي هي
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ثانيا وبالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مفارقة في الوجود لوجود ذات الحس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مفارقة
في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات
ولا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية الملموسة كالحرارة النارية الحاصلة العارضة ح
عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مر
الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلنا الحس البصري لا يدرك الا الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه اوقلت
اما اولا فلان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما ثانيا فلان الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار ليست هي
بالحقيقة كسائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثالثا فان المبصر بالذات
صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر وهما معا بالذات لا تغاير بينهما الا

بحسب الاعتبار ومما عدوا ايضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى الآخر ايضا
من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف
الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس
فلا يقال الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف
الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا رفعت من الابن
انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت
هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما
على الاخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال
السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان سكان لذي السكان
وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و
الصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما
ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف التي هي
احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور والماهية معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم
اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماهية اخرى يصدق عليها بالذات انه ماهية معقولة بالقياس الى
غيرها وقد يعنى به ما له ماهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالاب فانه
وان كان معقولا بالقياس الى الابن لا لان له في نفسه وراء هذه المعقولية ووراء ابوته ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن
وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا آخر واما الابوة فليس لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس فهيهنا ثلاثة امور
احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقيا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى
المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات
كما يصدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها مقولة
المضاف او نوعه حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين
نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ان
المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد صار
هذا المضاف الذي هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق بما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول
الماهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي
هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه
لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافا الا كالابيض
اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا المشتق اسما من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حرف
اللام او ذي او الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة
بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول الماهية بالقياس الى الغير فيجب ان
لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما
الشيئية التي تحمل على المعنى الاخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا اخر ثم يلحقه بعد
ذلك التخصص الاضافة فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي
بهذا المعنى غير العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في
الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن
وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل معنى غير مهيتها انها معقولة لذلك المعنى
بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل
منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء موجودا انه حده ومعناه
يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا
المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض ونحو ذلك وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان
الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد راي
من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول
ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء آخر فان
الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له
مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن
في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره
بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء
هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته في هذا
الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف في كل
واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا
ما قاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح في دفع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات
الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع
ههنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم
ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهية لاذنا بما هو حق يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمتها في الوجود
اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات
عقلية متماثلة او مخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة
لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب بما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان
لا يمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد انما ذلك شان معية الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها
في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتاخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء

فصل

في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه منها
ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومباينة عنها بخصوصية وما لم يتقيد الوجود
بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك القيد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة
فاذا لم يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة
مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا
فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من
حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المط
ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه

موجود

معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون
جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يندفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة
ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر هو
نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث
له تاثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف
بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من
حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذي هو العلة وبين عليته واضافته
بالمهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري اذا اخذ في نفسه كان جوهرا
واذا قيس الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر
هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا
بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض
عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير
مساويا للشيء او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي
غير وجود الكم لان المساوي لو بقي مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحدة في
نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجودا لاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته
وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا
لزوم تركب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص نشأ
من الملحوق به ويوجدان معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوي مضافا ليس
ككون الكم مساويا او مضافا فالمساوات اتفاق الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف
الموافق وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها
لا يكون جعل احدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اي في ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان
المساوات والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكم او بالكيف فيكون المساوات والمشابهة اما من
نوع واحد وقد فرض انهما نوعان متباينان او يتميزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية
نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع
من مقولة اخرى والكل محال او يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية
والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاضافة
الاولى فيعود المحذورات جذعا اقول ان الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة المتعين
الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى
ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل تحصل وتنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه
وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك وهو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لا ان الناطق
ينضم الى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي
والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك
اما الاول فلانا سلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الوجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم ان
ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذ الاشتراك في الوجود المطلق

اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقايق الوجودات بماهي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى فصول زايدة
ثم القيود قد يكون نسبتها الى ما قيد بها كالفصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه جعلا ووجودا حتى
يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج
اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهر او عرض وكونه مجالا ونحوه من الوجود اذا عقل يلزم من تعقله تعقل
شيء هو المضاف فكل وجود من حيث وجوده لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو اخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع
النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلة مادته حيوان اخر وجود اخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة
المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها الشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا او
تغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات
الطرف الاخر فان صيرورة احد المجلس ثانيا لاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته
ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة
بما قدمناه غير صعب **فصل** في انه تحصل كل من المتضائفين كتحصل الاخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا
فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها بنوة كذلك و
اذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل
للاضافة اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يصلح لاضافات
كابوة هذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو
يتعين بتعينهما جميعا وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يتحد زيد ابوان او
اثنان ام لا لكن ذلك بسبب خارجي لا ان الاضافة من طرف واحد يتخصص دون الطرف الاخر بل في بعض يحتاج الاضافة في التعين الشخصي
الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما
كجواد زيد لعمرو فانه لا يتخصص بتعينهما بل يحتاج الى تعين دابة مع تعينهما ومن المضاف ما هو عالي الجنس بعد المقولة كالموافق
ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده المثلثين
القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل
الصنفي فهو ان يحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة
كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر **فصل** في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين
كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار
ثم المخالف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا او غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود
كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزائد والناقص
ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن
والمتياسر والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما
مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر به صار معلوما هذا
ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في
اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم
وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي
بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخ
تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما

المنفصل

المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد و
في الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى
وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد
والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع
الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباههما من احوال الوجود يعرض
للموجودات الاضافية بالذات ولاضافاتها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي
كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد للشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك
غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات وبين ذلك — نا يشعر
بوجهين احدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طباع
الاضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضائفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والمعروض ثم تعلم ان التضاد من حيث
هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا
بقي ان يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المتضادة لا يوجد الا في موضوعات
غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لانا قد وجدنا العروض ان
يكون مستقلا بتلك المعروضية ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض
للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض
لهذه الاضافة تضاد وكذلك للحار لما كان ضدا للبارد كان الاحر ضدا للابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهم بعض المتاخرين
لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على ان نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ
اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخرى
غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل
مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام
لبعض اقسامها **فصل** في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراكها بين
كثيرين وما من ماهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند
حدوث افرادها وهذه الاضافة الكلية غير كونه بحيث يحمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد — الشيء
هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هاهنا نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف
اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد
يراد به نفس هذا الوصف قد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا
والاول مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه
الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها ولا المركب منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية — نفس
ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها ولم يكن بالقياس الى
افراد موضوعه كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان — طبعته
متباينان اخصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهيته ما عني به ان النوع
النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع او في وصف النوعية بل عني بذلك ان موضوع
النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في ماهيته اذا كانت مركبة طبيعية جنسية اي ماهية موضوعة
بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو

الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم حقيقي على متقوم به ففيه
اعتبارات لطيفة دقيقة لابد من التفطن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب اغلاطا كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس
الطبيعة التي من شانها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون
الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت بنفسها لا هذه المادة والاعراض
بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى
الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان
الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعد
ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه
احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه
والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هو الجزء
واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء والكلي كلي
منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية والكلي كلي
ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له
وهو الكامل ايضا وهو المقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد
قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تاما لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في
ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عددية اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرية او في
الخمسية واما من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس على
ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدأ في الاعداد ليس احدهما
واسطة بوجه الا العددين وكذا القول في المنتهى واما الوسائط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد
ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة
فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تام للمقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ
المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى انها تامة مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحسن وتام
العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك
ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه
الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما
العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات لافتقارات الهويات معدودة في حدود ذواتها
واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات
فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالمعلم البشري فيما بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة
الى الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجودها وكذلك حال نفوس الانبياء عم لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله
ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى امر
خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانها متحدة
المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما
ذلك واما التمام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه
كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء
وقد تقرر ان كون الشيء كلا لابد فيه من حضور كثرة في ذاته قلت ذلك معنى غامض جدا يلزم من بساطته وواحديته ان يكون

بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل
ولا بالقوة

المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول

فصل في حقيقة الاين عرف الاين بانه هو كون الشيء
حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الاضافة
الى مكانه وربما قيل كما ان السواد له مهية واضافة المحل عرض لمهية فكذلك الاين له مهية وكونه في المكان اضافة عارضة
لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد
على وجوده وان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء
في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني
ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود اخر وايضا المعدوم بعينه معاد افليس كون الشيء في المكان
كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان
لشيء واحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه
نحو وجوده الخاص به لا امرا زائدا عليه لا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد
نسميه الاين او المتى وكل منهما عرض لا اضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل صاحب المباحث على ان
الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه اخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان
حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في
المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الوجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه
مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما
ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر مشكك عرضي لافراده وليس حقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين كلية
جميع افراد الوجود

فصل في تقسيم الاين وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي
فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه
وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم
العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار انه حوى المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق
الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا
الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخص حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة ذلك الاين واعترض
عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين
او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن توقف
حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو
محال اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول
على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة
لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف والمشروطة بشرط الوصف
والثانية اخص من الاولى والاعم لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية
على ذلك الوقت باسبابها المودية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك
الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج

فصل في تتمة احوال الاين فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند
المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد
ويتعاقبان عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكان
لا يكون اشد من كون شيء آخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجنسان الاشد

عن فهاد
والاضعف بحسب طبيعته نوعيته لمكانها كالفوق او التحت او فيهما كالجبلان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الآخر اي كان اقرب
الى الحد الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص لم ينظر الى نفس الاين بما هو اين بل الى النوع
منه وهو الفوق او التحت ولكن الذي كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين وهو
الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة متى وانواعه من جملة
ما عدّ من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد او في حد منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في
الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة لوقوعها في آن له تعلق ما بالزمان وحال هذا
الكون بعينه حال ما قبله وان متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان خاص او متخصص فمنه ما هو متى حقيقي وهو
كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم
الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان
الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذا لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان و
المكان اسوة بالآخر ثم قالوا ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
وجواهرها في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فلذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا
والاوضاع بعض الكميات والكيفيات والاينات التدريجية الوجود لها اكوان تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا
الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض
فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وثانيا لمهياتها واما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى
لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر آخر وهو ان يوجب الحد في مقدار
حركة الفلك اذ حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه
لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مرت الاشارة ايضا الى ان
هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجية والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون
الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع
بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست اينها مما يضاف بعضها الى بعض على وجه يعلم البعض
منها انها اين هي من الاخر ولو فرق بينهما بان احدهما للمقدار والاخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار له يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع للجسم كيفما كان
بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم واطرافه لان مجرد
كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه هيهنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات
انما ذلك شان الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل
الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن
كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا القبول
للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذاتها ذات مقدارية وذا اجزاء
لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يكون لكل منها اين هو من صاحبه فيحصل له ايضا شكل من غير ان يكون للشكل

اين وله ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اثبات
وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع ورفع يختص بالعقليات
والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة
القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يتوهم بعض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر ثم ان الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما متمايزان بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا
طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبتها الى دائرة القطب لبث بالفعل اذ لا دائرة بالفعل بلا
وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان رأسه الى السماء ورجله
الى الارض مضادا لوضعه اذا صار معكوسا والوضعان متعاقبان وجودا متنافيان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد
مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط او تحديب السطح لا يشتد ولا يضعف
فههنا كيف تحكمون بان الاستقامة والانحناء لا يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير
اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك
الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصير حينئذ واقعا تحت مقولة الوضع
ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون **فصل** في الجدة وتماما عدّ في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف **فصل** لا غير
في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا
التأثير التجددي كالمتسخن ما دام يتسخن والمتبرد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل من فعله والمنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير
والتأثر لا يقال ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقعان لا للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود
يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافيان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين
تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة
واحراق الثوب بعد استغراقه فهل تكونان من هذين البابين ام لا فنقول هما من حيث تخصصهما بانهما في نهاية الحركتين
يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك
فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد
التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما وهذا
والتسود
بينهما

الاشتداد والتنقص عن الشدة والتنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي
هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس
السلوك الى الرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد
والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات
ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او التسخين من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل مثلا
منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما **فصل**
في دفع ما اورد على موجوديتهما قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و
ذات المقبول اما التأثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك
التأثير زائدا عليه فينقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا
كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التأثير حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة فلا يخ اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون
شيء منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فح وجد مؤثر لا يكون تأثيره زائدا على ذاته وذات
اثره فح لا يكون تأثير الاول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها
وذوات آثارها وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون
ذاته مؤثرا في ذات آخر واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان
قاطع على ان المؤثرية والمتأثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا
يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شانه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
كمسئلة الوجود وزيادته على الماهية وان لكل ماهية نحوا خاصا من الوجود والماهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك
متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل ماهية او معنى في الخارج عبارة عن
صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او
الكيف وغيرها وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات و
اجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنتزعة
كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا
في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء
صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر
فيكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر وكذا في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور
ماهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجود نوع منه في سواد لا يشتد اي لا يتحرك في سواديته فيكون
اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا التسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع التسخين فيه فكون التسخين مؤثرة في شيء على التدريج
امر زائد على وجود التسخين واما قوله لو كان التأثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد بل غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات
فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية

لان النار

لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التأثير التجددي ان كان امرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية
بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرا زائدا على وجود ذاتها التشخصية وان كان زائدا
على ماهيتها على تقدير زيادتها التشخصية فقد لا يكون مفتقرا الى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل آخر غير جعل على ذاتها
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر الى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية
فثبت ان كون التأثير التجددي موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تأثير آخر ولا الى مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تأثير
المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امرا زائدا على ذات المؤثر
ان يكون التأثير الابداعي امرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد علمت انها غير مستقلة في الخارج **الفن الرابع** في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض
الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول **فصل** في تحقيق ماهيتهما اعلم ان
مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الى زيد
بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده
الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير معتد به فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يصح ان يقال انه ذو ماهية بمعنى ان لا ماهية له الا الوجود الصرف الذي لا اتم منه او لا يصح فالاول قد سلف بعض
احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غير ماهيته
بالمعنى الذي سلف مما ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته
منه وقد اشكل على القوم ههنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة
كما تقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الواحد وفي اللفظ
فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست بنفس الاضافة مما يصلح ان يكون مرادة بلفظة في والا لصدقت على معنى مع ومن
وعلى وغيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره
وان اخرج المعاني الاسمية الا ان لخصوصية الواحدة منها لا ينبغي في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة
فيها لفظة في ويخرج الاغيار وكما ان كلا من معنيي مع والاين مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منهما
خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ فكذا القياس اذا انضمت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يقال ان استعمال
في في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء
بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلنا الكلام يعود فيما ذكرت حذو الانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض ان كون الشيء في
المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان في المحل اشتراكا لفظيا فكل ما
ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد
جنسي او عرض عام بل معان متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجة لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا

ولذا كان المحال كلت فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون
كخواص للفظ المستعمل في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة
مع مساهلة ما بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى الشيء بفي كان لمشترك بين نحو المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيود المميزة مضى
لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في لفظ او معنى فكان يمتاز اما بالشيوع والجامعة بالكلية عن كون الخاص في العام
وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال عن الكون في المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى
في الشيء ههنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص
الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان
المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
المراد عن الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا
قيدا اخر عليه حين ما ورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالنقطة والابوة وغيرهما
مما لا سراية فيه فالتجأوا الى نفي وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا الان لاختصاص لهذه الايرادات بالاطراف والحدود منها
الخارجية بل النقض وارد بالحجب الباب والوهميات وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على
التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشيء بحيث يكون وجوده
في نفسه وجوده لشيء اخر على وجه الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية بحسب ما هو
التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه
على الاعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الخصوصيات النسبية التي ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي
وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول
الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتتبع والتامل
واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال المفتقر الى المحل اما في وجود ذاته الشخصية وفي ماهيته النوعية لذاتها جميعا لاتحاد
او في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول
يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة ثم نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى الوجود
التشخصي للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون
مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده التشخصي الى
الوجود المطلق العامي للحال باي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم
الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا في
صورة او عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده
الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر عرض
بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال فليس الجوهر مطلقا
متقدما بالطبع على العرض وسياتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا
اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له تالف من حال
ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين
لامر واحد نوعي مطلقا وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا للمحل حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا الى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس
العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزءا للمركب منه ومن ما يحله فعلى
هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيولياتها فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف

الاصطلاح في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام اولا لازم المساوي اخص من رفع الخاص او لازم المساوي
وقلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوي انه ما لا يكون في موضوع فنقول اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لما عرفت ان
الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرج
تحت معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم
من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا او قد يكون عرضا على هذا التقدير واذا ثبت
ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل
هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخ اما ان يكون مركبا
من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخ اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو
العقل والاجود في هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل سواء
كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة
فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يحصل
بها جوهر آخر كالباب بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مط
الا انا نورد ههنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومعنى الكل
والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة
وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها الا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع
الوحدات امر واحد فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع
نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه
كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ان الوجود ليس عرضا لما هو ايضا
موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاوز والمقاربة والمعية والاخوة وغيرها
فيجب ان كلا من الطرفين سواء كانا مختلفين كالعلية والمعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس يختص
بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجاز
وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منها كلا ويكون ح كل واحد والمفروض خلافه هذا خلف واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا باطل لانه نفس المجموع لا انه
موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو محال اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل صورة في اجزائه هي نفس وجود تمامية
اجزائه جميعا لا انه شيء آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن ههنا ينكشف ما حققناه من ان
الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب ان التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا
صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم به فاحتراز
عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور
يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي
تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة
تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءا من معنى ذاته او ليست جزءا من معنى ذاته او لا يكون الصفة ما يتقرر به ذاته بل لحوقها يكون لحوق
امر يلحق الشيء بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال للاول وجود البياض للجسم

او الضعف للانسان وللثاني وجود النفس للحيوان وللثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة استنادية على الاطلاق وللرابع
وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض او التحيز للجسم واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا
وللجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الواحد الجميع او مقتضى القسمة سواء كان
نفيا او اللازم هو الغير بنفسه فذلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى حد النوع بالدخول في تقرير مهيته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعليته فانه كما مر في مبحث
المهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف
نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في المهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات
والعجب ان الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان
ذلك الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء او مقوما هو جواز تحصل
المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله كذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطؤ ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة
نوعيتها والبطؤ يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما يتم بشيء من حدود السرعة والبطؤ فيكون
هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه
كما سنبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
وقد دريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدة
وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عموم
الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود
العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل
ومن حيث تشخصه الا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده
في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء
هو عما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها لزم امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب
في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان لا عن غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما
مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبتشخصه يقتضي محلا متشخصا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما
لا وجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
على ان الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا
يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذات وكذا في كون كل جسم في زمان
على طريق اللزوم المسوغ للاخذ منه والانات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو تح

قلت

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول اما انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن
اذا كان قيدا للمنفي اي الحركة لا يستلزم ان يكون النفي واقعا فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين او ما يساويهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي فكما ان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
دفعي ذلك ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم
فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامر
متقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها
وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في المواد الاجرام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزءا منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان يق انها في الصور لما ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل و
المادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يق ان كان مانعا لفظيا فهو
غير مجد في تحقيق الحقائق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية
سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويق له حمل على او اشتقاقا ويق له وجود في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في
الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحق في الجواب
ان يق ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه
ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف
الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر ودنائة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دنائته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع
واما دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق
الى انها قائمة بالذهن ع معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تع ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب على وجه
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر وهو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم نمو ويحس ويتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا

لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر هذا
فنقول لا منافاة بين كون الشي مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكلي
واعلم ايضا انه قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشي اصلا فيتصور
معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شي ذلك الشي يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى يتحلل معنى المشتق الى معروض و
عارض ونسبة بينهما فاريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد فيفهم معنى الانسانية ومعنى آخر مغاير له هو معنى الوحدة
ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة
الا بحسب الاعتبار والتركيب من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بديهة العقل
يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يثبت الا بحجة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند
الاطلاق لا يابى عن ارادة شي من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد ههنا هو المركب المعنى بقرينة
ان الكلام في تعريفنا للامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق انه ما يعرض
الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود
لتعاليها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنهها لها وهو حكاية الوجود
لا عينه فيكون مفهوم الوجود او الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع
انه مهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شي الخاص به هو ما يكون مبدءا لآثاره المخصوصة ومنشا الاحكام
المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب اليه هو ما لا يكون في موضوع فاذا حضرت مهية في النشاة الذهنية ووجدت
فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن مما يتبدل به مهيتها وحال الجوهرية بها لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب
عوالم متعددة ونشآت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا
بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل واخرى
بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى وجعلنا
السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان فانك ميت
وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود
الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى واما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما ذا انية
لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات واشيا
اخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شي محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رايهم من ان تخصصاتها
بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناك فانك لم تجده في الكتب المتداولة على
هذا الوضوح والانارة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر
على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجة وربما تمسكوا على هذا
بحجج ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم
حقيقة من الحقائق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهوم خارج عن كل مهية حقيقية وثانيها انه
لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول
والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبراهينهم
قاطعة في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي

والبسيط

والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري
اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولي وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقومة لها لكانت
مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود
مجردا عن الموضوع وبين ما من شانه ان يكون موجودا لا في موضوع وان احدهما عارض للمهيات كلها والآخر يصلح لان يكون مقوما
لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث بحل العقدة فيه بوجوه الاول ان المعلول الاول بسيط
الذات في الخارج فيصح صدوره عن الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل
بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه
المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتاخر في شي اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشي او في مفهوم آخر فالاول كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا فمعنى الجوهر ليس من
حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم
بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد
الانسانية للاب اي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الابن بل يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل انسانية الابن كيف
وقد ثبت ان لا تاثير للجعل في نفس المهيات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان
عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذواتها بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني ففي بعضها
قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة
الهيولى والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته
جوهرا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شي منهما في انهما جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما
سواء كان جسما او غيره لست اقول في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة احق بالوجود لا في موضوع بالمعنى الذي
علمت من لازم الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة
في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكر
وستزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولية والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر جواهر
بالحمل الاولي لا الشائع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح **بحث و كشف** وربما يوجد في كلامهم الاستدلال
على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاول ان معنى الجوهر الذي جنسه كون الشي بحال اذا وجد في
الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات
تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شي من الاعراض مقولة عليها كذلك فلا شي من كليات الجواهر باعراض وكل
ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل لمهيته وجب ان يكون المهية جوهرا فيكون المهية
الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغالطة منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه الاول
فلانا لا نم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عما يقوم به
كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم
به معلوم نعم معلومه جوهر وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات
احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وبما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو
عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما
وجوده بمعنى وجود اشخاصه فمنشا الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشي نفس مهية
الجوهر او كونه ذا مهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

لعين العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه لعين قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيى الحمل الاولى والصناعى وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وجعلهما بواحد فى جميع المواضع وفى جميع الاحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى والموجود فى الذهن وليس كلما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين فى القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهى ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل وان كانت موجودة فى الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهنى اى عنوان ماخوذ من الجوهر موجودة فى النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ان كليات الجواهر اى معقولاتها فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشايع اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان سخافة الوجه الثانى فلانا لا نم ان الكليات بما هى كليات محمولة على الجزئيات بل هى بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلى والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هى محمولة عليها بانها هى هى اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود فان قيل لو لم يكن الكلى محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلى محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا فى ذاته كان الانسان الكلى ايضا جوهرا فالكلى من الجوهر جوهر قلنا فى هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور فى الحكمين اعنى قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس امرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا والنوع جنسا فان الانسان يحمل على زيد بهو هو والكلى يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسا وهو مح وان مثل هذه الاقيسة معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق ومنشؤها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط فى الصغرى من وجه وفى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا واعتبارا وبالجملة قولنا الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلى مفهوم الكلى وهو الكلى المنطقى ومعروضه بما هو معروض او مجموع العارض والمعروض على وجه التقييد فغير صحيح وان اراد منه نفس الماهية التى من شانها ان تكون معروضة للكلية اى الماهية من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر وهى التى يقال لها الكلى الطبيعى فليس المبحوث عنه ههنا هو الكلى بهذا المعنى لان البحث فى ان الصورة المعقولة من الجوهر بما هى صورة معقولة هل هى جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهى الماهية لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها الماهية الانسانية لكن لا نم ان الماهية المعقولة منه جوهر بل اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقولة ماهية جوهر اى ماهية اذا وجد وجوده لا فى موضوع فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعنى المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة فى قوة الجزئية فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الافراد فثبت فى هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما ظنون واذا حاك ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون فى ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم تكن كانت اعراضا وذلك مح لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول احتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثانى فهو المطلوب واقول هذا مختل بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر فى تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هو الامر المتأصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصى ليس كك اذ ليس ذا ماهية تامة الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا فى حد نفسه حتى يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضا الا انما من العوارض الخارجية حتى يكون هو فى مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل الجوهر جوهر فى نفس الامر وان لم يكن جوهرا فى مرتبة ذاته من حيث هى هى ولا يلزم من ذلك ان يكون هو فى تلك المرتبة عرضا لما عرفت

من جواز خلو بعض مراتب الشئ من ثبوت المتقابلين كما ان زيدا ليس من حيث انسانيته موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما والامكان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا فى ذاته وبالجملة ما يقال ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق فى ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر فى الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر فى حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذى هو فيه ومع الانواع الاخر فى معنى الجوهرية لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذى يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب عن الانواع التى يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما اوحينا اليه ان حقائق الفصول البسيطة هى الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه فى الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل الماهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اى كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هى عين الوجودات من ذى قبل عند كلامنا فى مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعا فلا انتقاض بما ذكره فى كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذى يتحصل منه نوع حيوانى ان كان فى حد ذاته حيوانا فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم ماهية الحيوان من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذى يتقوم منه والحل فى الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضى ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما يسبق اليه بعض الافهام القاصرة ومنه نشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض الماهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به فى عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامسا فان الذى ذكره فى ابطال الشق الثانى وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشئ ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض هو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد الحجة والوجه الثانى من الوجوه التى اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه يستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا اقول ولى فى الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول التى سلفت فى بحث الماهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا فى موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو بأحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا للطائفة من المعانى الخارجة عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الاخر ليس الا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول ثم نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية جوهرية وغير جوهرية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها فى انفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الامور الغيبية والسلبية ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا فى موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا فى موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شئ لا يكون جنسا للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها لا انها ما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها
ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فح لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا
يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة لما
عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته
مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فقد يشك في ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا او من يتوقف في كون نفسه
جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتخليصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه
فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم
ذواتهم وما يغنيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس
الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و
المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعى
ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر
ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتخليصها عن الزوايد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق
وعق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل ماهية جوهرية تصور لموجودية استغنائه عن
الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى
الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام الماهية
يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست
امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص
كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا فالجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد
اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وهيهنا بحث
اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما
ذكر في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من جسمية
ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني
غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على
ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها كليهما
فان فصل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان
وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة
عند بعض آخر وبيانها خارجان من الحقايق المتاصلة فكيف يكون كل منهما مقوما للحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه الخارجية
المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادي والموصوفات
من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت
مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك
صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي جعل جنسا
هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مغايرا فاعلا للموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في
الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المختلفة في امر
واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا
يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا لمقوم جامع اذ كما يستحيل

استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في
امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا الجامع ذاتي وهيهنا
كذلك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها
عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون
جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها
واما رابعا فلان الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك
محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلامه هذا
في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد
لكن جوز ان يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لامر ذاتي مشترك بينهما ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك
امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الماهية التي يقع عليها انها
جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض
بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فهذه اجزاء بسيطة
وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا
فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته
اصلا وهو المطلوب وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك
لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت الماهية
المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه
اما حيوانات او ليست بحيوانات ويتم الدليل شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم بط كما لا يخفى فالملزوم
كذلك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل ان يقال ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان
لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا
له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه
عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك ففيهما ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس والذي
يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان
مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء
تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا
عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجودا فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون
جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما
الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الجنو وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا يحصل له في الخارج من هذه الحيثية الوجه
اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا
تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع عني الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن
شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا موجودا فصل في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض عادة الحكماء انهم قسموا
الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى ثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص اولى وليتها اولى بالجوهرية من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر

جنسا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما يستند عليه
مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص
بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا
عن الانواع الكلية واقدم نسبة بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما
كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص اخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما و في الوجود
ليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك
بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف هي اليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من
الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة
اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا الذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات
الشخصية فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسبابا فعالة لوجود
غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة
النوعية اقرب الى التحصيل واكمل في الوجود واتم في جواب السائل عن ماهية الشي من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني
المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم
للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في
باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشي على الجوهر مقتضيا الجوهرية ذلك الشي لكان الابيض جوهرا مع انه عرض ابحاث واجوبة
ان للشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لم قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا
يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية بل في معنى اخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية
من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض
لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود
له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الوجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي هي
سواء كانت في الاعيان او في الذهن وح لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان التشخص زائد على الطبيعة النوعية باعراض
زائدة وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية وثالثها ان
من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و
الصورة والمجموع هوية تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان
فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما فكذلك لولا جوهرية الجزئين
ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية و
فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عند من لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات
الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية و
المعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان جعل كل منهما غير جعل الاخرى فهما
موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري و
من الاعراض فلا يحصل بجوهرية ثالثة غير ما للجزئين اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل
الاستقلال للمجموع والشي الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا
بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على
افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت
وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص

اعني

اعني بعدا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية
اي انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد في طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى
في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اولى
في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا
الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قدمنا انفا من قولنا ان لا تفاوت في نفس المهية او الذاتي نعم لو قلنا
ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث
سبق وجوده جوهرية لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما نفع الغفلة عنه كثيرا ونشأ منه الاشتباه بين ما هو
محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي
متخصص بصفات النفس بل موجود اخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية افراد المهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج
فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه اثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس
وعرضت لها الكلية كان وجودها ح وجودا يترتب عليه اثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن
من باب الكيف لكونه مصداقا له وفردا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا
لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
الذهني لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه اخر لطيف في توجيه كلامهم من ان الا
الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسبما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر
المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال المهية والاخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود
عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها
كالوجود في التقدم العلي والتاخر المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والشرف
والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك في ان وجود الجوهر المركب
بما هو مركب غير وجود البسائط الجوهرية بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في
انها غير جوهرية الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤن واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي
قال ان جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليس له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتاخرا وجاعلا
ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لان تعدد المعاني والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد
الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس
حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهرية العلة والجزء كجوهرية
المعلول والمركب في انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجود من جوهرية المعلول والمركب فملاك التقدم والفضيلة
في الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهر جوهرا وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما
جوهرا الا ان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذي
ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول انه من قال بنفي العلية والمعلولية

والتقدم والتأخر في المهيات الجوهرية بل في المهيات مطلقا اما الحكماء المشاؤون ومن مذهبهم ان للموجود صورة في الاعيان بل
الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده واما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محيص له عن القول
بان العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون الا من جهة المهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كا
لعقل والنفس او كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون المهية الجوهرية في كونها مهية جوهرية علة لمهية
جوهرية اخرى كذلك لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا
فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى
رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والمهيات بالتقدم والتأخر والاولوية وعدمها ورأى رأي الرواقيين في ان الوجود
امر ذهني لا تأثير لها ولا تأثر وانما الجاعلية والمجعولية بحسب المهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوائل هذا السفر
ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في
الاحكام واما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهريته
غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة فاما اذا كان
جعلاهما واحدا لم يكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله
فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب
المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه
جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرا فجوهرية
الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى والصورة وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست
غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد **فصل** في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان بل
عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة
الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم من الشيخ الرئيس ان هذا
النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلثة والاربعة
لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وايضا ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد اللهم الا عند من
لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية صح
خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما
الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان
الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذا الحال
خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد و
التنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة
في التنقص معنى واحد سمي بالتضعف او بالتنقص ولان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت
متصلة واذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته
لان الاشتداد ليس بان كيفية ما يبقى بعينها وينضم اليها امثالها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس
فيه من امثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك ذو الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم
ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزانه ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في
الكم او الاشتداد ولم يثبت ما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده وكثيرا يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر
في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عد خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف في هذا
لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر فان الكم ايضا لا

يقبلها

لا يقبلهما على ما سياتي في باب الكم انتهى قوله وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الا نفي الحركة من الكم لا نفيها فيه واين هذا
من ذلك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذي عد من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج
متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بل لا غير قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون
اشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بمهيته
بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان ههنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما
يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبايع المادية وحدتها الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية
فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للتشخص الطبيعي في مراتب الاستكمالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية
مبنه قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمام
والكمال او في مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قهر القاسر او
فالاول قصور القابل كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل
الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار
والوضع وما يجري مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات
واما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه يتضعف المائية
قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء
في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري المادة عن الصور بينهما وهو ايضا
محال بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهرية المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية
هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوع لهذه الحركة فانما يقع
حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوها عن مقدار ما
فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب
الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود
ولا في الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده مع توارد خصوصيات الجوهر
الصورية عليه فلا يجد في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون
اضعف الافراد المائية واردأ الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا
وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية اي الاشتداد والتضعف **تنبيه** ومما ينبه على
هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار
الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي
وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية فان تفويض
احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة
كل فعل طبيعي متقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيا
نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته فاين حصلت علة الفساد وسبب البطلان
للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضي الا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية
فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية
غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى رتبة العقل المستفاد وما بعده ففي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة
موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظ وحدته الاتصالية
بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب

من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ودوائره كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك في ان له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر ذاته وانى لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها فخورا فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واولى منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في المهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت ما ادعينا اسلفنا من ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو مح وانكشف لك ان انحفاظ المهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحالها من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل مهية من المهيات بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان لحقيقة الوجود انحاء واطوار كثيرة في شؤون ذاتها ودرجات لا بجعل جاعل وتاثير فاعل وهذا لشديد الغموض ليس ههنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قبل انها دلالة حسية او عقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالاشارة لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فحسية الاعراض انما هي بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن ههنا يعلم ان كليات الجواهر ايضا لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها لا تتعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها اذ الكلي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودا بالاشارة وان مرجعها نحو من الوجود الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان مهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة الى محل والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية لبعض كما توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم تشخصيتها كما سيجيء في بحث كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي الذهني وان لم يقبلها من حيث ابهامها الخارجي بخلاف جهة العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤن ينكرونها الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين كما سنبين في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه مختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور المادية وكذا كليات الجواهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها اصلا وانما قلنا على راي المشائين احترازا من مذهب الافلاطونيين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل والجوهر محمول عليها الا بالحمل الشائع الصناعي فلم يقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول

بالذات

تشبيها

لها

بان الجوهر الصوري وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده التشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلي قائما به فيكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية اذ يشمل في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن التغير والمحو والاثبات وانما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فان فيه كتاب المحو والاثبات لنظرات الفسخ والتبديل في النفوس لقوله تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلي من الجوهر الذي عدهم من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس يجوز ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود فلا يتغير الجواهر الثواني والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث اعني الانواع والاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهمن ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان تخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد الى البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لون زال بتمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسائط انه مما يقبل الفصول فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فيضيفه الى اي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على ان ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو ان الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابلين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا او عرضا هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الآخر والشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بديهة فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يبين في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود لانه يحمل عليه حمل هو هو واما في التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس ح نسبة الصورة الى المادة لا نسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها

وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها
في الخارج ايضا تعددا في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في
حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب بينها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا
والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كما علمت بما قررناه ولا وجود
لها في غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها
مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار
من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة
ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود
شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار الا في النار ولا
في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء
كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط
بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي العرض والعرضي فان الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولان
امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما في ذاته لا بمعنى جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع
اصلا فكذا العرض عرض في نفسه لا بالقياس الى شيء واما العرضية او الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا
او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على احد هذين الاعتبارين واحدهما بين النسبتين اعني الدخول في شيء و
الخروج عنه فههنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا للشيء وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء او جوهرا في نفسه وعرضيا للاخر كالانسان بالقياس الى الضاحك و
يحتمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين اخرين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي
بالقياس الى الاخرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد انكشف ان مجرد كون الشيء في المركب
جزءا له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض
سواء كان جزء المركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة
لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني
مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لان غرضه
مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما الاهم الواجب من مطلوبه الابد وازالة الموانع ودفع العوائق والقواطع والمجاهدة
مع الشياطين والملاعنة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث **عقدة وحل**
ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعدما نقل اكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء
رجع وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في شيء فانه يكون لذلك الحال اعتباران انه في محل واعتبار انه في المجموع
اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه
في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج في وجوده الى المحل
فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة
ثم لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هي العقدة التي لعنتها من قبل المجوزين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني
الذاتي وبين العرض والعرضي اعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع
لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له الا انه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا

في نفسه بل كونه جوهريا فلا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا للغير فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل بل
الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي
فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرا في نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد وليست
جوهرا واما ثانيا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم
به كالهيولى مختلفة كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور دورا
لا اشتراك مستحيلا انما المح من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا لا على غيره
وان اطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفا واما رابعا فلما سيجيء من اثبات ان المادة مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور
اي نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء نحوا من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا
فالعرض طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض تشخصها
ولوازم وجودها الخارجي فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهر وبدء العرضية **واما المطالب** فالمطلب
الاول في احكام الجواهر وفيها فنون **الفن الاول** في تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة
فصول **فصل** في مهية الجسم الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها
الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان المهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم
والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية
ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها
لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتاخرا وعلة ومعلولا وكل
علة فهي في رتبة الوجود اشرف واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته
حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب في الفناء ولا يعزب عن
وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور
الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من
الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتشابك وحدته في
كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا
فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان تصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر
واثره ايضا نحو من الوجود انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه
يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض بالقوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعني الصورة
الجسمية وان كان امرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا وعدم ايجاده بخلا
وامساكا من مبدعه وهو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان
هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في
الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما
النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات وايضا لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر
الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا
يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية
في الوجود مع قطع النظر عما يوجب الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة
فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى اخر من مقولة الكم كما ستقف على
الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلاثة ونقل عن الشيخ انه

واما ثانيا فقد وقع الخلط والاشتباه ايضا بين الكلي والجزئي وبين نفسه وبين مقابله مغالطة فيه منه

منزدد فى ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له وابطل الفخر الرازى كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له اما الاول فلوجوه سبق ذكرها فى كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا فى موضوع والوجود لا يصلح للدخول فى الماهيات فلا يكون جزءا لانواع الجوهر ولا فى موضوع امر سلبى والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتيج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما الثانى فلان معنى القابلية والامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها فى الخارج والا لقام بمحل قابل لها ضرورة انها من المعانى العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل فى المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها ومثله بط بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود لا فى موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط فما ذكر فى تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح بمماله وعدم جنسية رسم الشئ لا يوجب عدم جنسيته واما عن الثانى فقد ذكر العلامة الطوسى فى شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشئ فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة فى التعاريف هى مفهوماتها البسيطة وح الفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ فهو عرض غير محمول وان اخذ اعم من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم فى جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثانى كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد بل الحرى بالجواب ان يقال المراد من الفصول المذكورة فى اكثر الحدود هى ملزوماتها التى لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور فى تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث يتأتى منه ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذى من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء اذا اخذ الحس فى الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعانى مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها فى مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففى الوجود الخارجى والذهنى جميعا واما عن السطح المستوى فكما مثل الكرة و الحلقة المفرغة واشباههما واما عن المستقيم والمستوى منهما جميعا فكالعدسى والاهليلجى واما عن المستدير منهما فكما مثل المكعبات واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق فى الوجود لكن مما يمكن تحققه فى الوهم والعقل لان التناهى ليس من لوازم ماهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته الى سطح فمن تصور فى خياله جسما منبسطا فى الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه شئ من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ فى التصور بل انما اخطأ فى التصديق لكن قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ فى التركيب الايجابى فلو كان التناهى مما يقوم حقيقة الجسم لم يكن للانسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها هف واما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمى الذى هو من باب الكم فلما سيأتى من الدليل اذ لا انفكاك بينهما فى شئ من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله اياها بالفعل بحث وتحقيق وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة فى اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا له بالفعل فى الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل فى معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان

ما الاتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال توجب كونه موجودا قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معهما والا لزم توقف الشئ على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو مح فثبت ان الاتصال فى الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة والجواب ان للجسم اتصالا واحدا فى نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان فى الجسم متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان تعدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التى يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذى عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة وليس يحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط فيه فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذى وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط ولقائل ان يقول الانفصالات البعدية اذا كانت موجودة فى الجسم بالقوة والانفصالات التى بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم فى اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقى الغير النسبى لفظ مشترك فى الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك فنقول الانفصالات الخطية موجودة فى الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافى المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره فى تعريف الجوهر بالموجود الذى سلب عنه الموضوع طريقة لترى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذى مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع فى كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان مقاطعا لهما ولما يوخذ ابتداؤه من فوق حتى ينتهى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعى ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه فى الوجود ولا انه يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضى والشلجمى ولا ان السطوح والابعاد التى وقعت فى الجسم يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او فى جوف المحدد حتى يعرض له الجهات وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او فى محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعانى المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شئ من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشئ من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع فى تاويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق ولاف التعريف السابق فمعنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا فيسمى طولا وخطا آخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة متقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا الثانى عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطة المفروضة فى التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع القائمى للخطوط الثلثة نقطة واحدة واستحال وجود بعد آخر عمودى على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد ما ذكر

في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد اي السطوح
والتعليميات الموجودة او الموهومة في الجسم ليست داخلة في جوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه
كما يستعمل لفظ الاتصال مما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله
ان شاء الله تعالى **تتمة استبصارية** قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بما اياه وهو كونه
بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ زعم المتاخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي
اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لمهيته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد با
لامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد
ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه تلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها
ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده
حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء
منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم
الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم وجزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد
او ثلثتها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان
فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل
بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة
في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة
لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد
مطلق الابعاد الثلثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى
صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما الجانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته
بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب ولا ترى ان
طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد
لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا
التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة
عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل
طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض في لا بتحقق
البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له
باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم
الامكان العام والاستعدادي بل له معنى اخر يجوز ان يراد ههنا وهو الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه
استعداد ام لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ لا يتحقق بالفعل
ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فيلزم ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية
التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على
النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين
خطين لا اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لا بد
يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والانحاد

ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلب ما به الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام
عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير مهية الجسم واشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح ههنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيهما من الابعاد حتى تبطل
الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة متخصصة على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل
ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم او المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخله بعدا وبعدا وبعدا اخر عموداً عليه
وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصورة الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا ومتى
تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الرسم ما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كالمقادير الموجودة فيه و
التعليميات مع ان الرسم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظائرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها في
العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فهيته مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي منه ومن الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في المهية فتق
في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود في ذاتها مستقل
حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون عارضا للامر الا بعد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل ويقومها مهية نوعية خارجية نعم لو اريد بالواسطة
الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة
مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من
التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا الاسناد بالحقيقة
دون الاول والمعتبر في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح
في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء مثلا في على حد مشترك ورسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية
وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم وروود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه
الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من
الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا ومتهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي الهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة
هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع
المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بشرط المذكور ولنا ان
نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتاثر التجددي الذي يلزم الاستعداد
او لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال ومادة اصلا اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم الا ان القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة احد جزئيه او لا ترى ان امكان الانسان
صفة للمني وليس للمني انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول
بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال انما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثاني

ان يكتفوا

فلان المراد من قبول الابعاد او صحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي في النشأة التي نحن نتكلم فيها مع احد او
نفيد له او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا انه قبل لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا
العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ابعاده واجرامه واشخاصه
وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض
غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونه
الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان القبر ههنا قبر
واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجماد ههنا جماد وهناك نور
والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم من استماع مثله والاعين
عامية عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين امنوا بها وعملوا بموجبها واما الجواب عن الشك الثالث
فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا
لا يليق بتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض
فيه الابعاد او الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الوجود ادبيا وقد والتعريف للشيء بنحو
من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية وكذلك الحال
في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان
الذي من شانه ان يدرك الكليات اي يعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف
الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن
والعدم والعدمي مفهوم مما زاد الشيء لا تحصيله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي
يخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه
لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا
وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها
وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام بانقسامه لا الى نهاية وهم جمهور
الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى
انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره
وصلابته وهو ذي مقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه بانقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلاث فرق ففرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه انما الامتداد جوهريا قائما بذاته وهو راي افلاطون الالهي كما هو المشهور
ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين
يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها
وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل
وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه
بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما
واختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة
الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى
تفاوت اصطلاحيه فيهما ويتحقق ذلك بان في الشمعة تتبدل اشكاله مقدار بين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص تواردا

الاشكال

الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب هو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ **بحث واشارة**
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد
سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكره في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابسط من هيئة
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله ولا فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رايه ههنا في الهيولى موافق لراي جمهور
الحكماء في حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه في جوهرية المقدار و
عرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما راى من
كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كذلك الجسم لا بهذا المعنى او بما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الآخر فانها
لا تصلح الا جزء الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية الا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم
ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم
المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقائه الاول ان اول ما يجب عليك ههنا
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس الى الآخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد ماهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة
المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه ان شاء الله تعالى اذ هو بعدما
حقق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر آخر يقوم به فيصيره مصداقا للصدق
المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف راي الحكيمين العظيمين المتقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون
شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته
قلنا ليس هذا القدر اي مجرد كون الشيء متصلا وممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية بل انما يستتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي والانبساط الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات او اللانهاية فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء
عيني ولا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك او القطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين
كحاذاتين او موازاتين اذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة والاشتباه
نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط
وتقدر الذهاب والاتصال وانما يعرض كمية الاتصال وتقدره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال

ان مهية الجسم متصورة فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية نعم لابد له فى الوجود الخارجى من تعين مقدارى
وعددى فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله تقدسه فى التعليقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله فى العقل اذا قلنا جسمان من جملة
خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وقال فى الشفاء فالجسمية با
لحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التى ذكرناها
وثانيهما كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد منها نهاية للبعض وبداية
لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة فى الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على
اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
فى فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهى مقادير الابعاد واما الجسم
الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال فى الجهات كيف
كان وعلى اى قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق على الجسم
بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذى هو الجوهر بالطبيعى والذى هو عرض فيه بالتعليمى اذ يبحث عن الاول فى الحكمة التى تسمى
بالطبيعيات وعن الثانى فى التى تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشئ ذى المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثانى بهذا المعنى
والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا انه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال الخطى الزاوية او من جهة ما هو فى مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول للمقابل المماسة **تلخيص وتوضيح**
فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتدادا وانبساطا فى الجهات الثلث
مطلقا فهذا له بحسب طبيعته لانه من مقومات مهيته وليس له تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما مر فالجسم بهذه الحيثية فى هذه المرتبة لا يساوى جسما آخر ولا يفاوته
بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له امكان افتراض الاجزاء المشتركة فى الحدود المشتركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذى هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهريا وعرضيا بل انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى وليس له بحسب هذه المرتبة
ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا فى تماديه فصح ان يمسح بكذا او كذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده فكان
جسما من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعى وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا
عن حقيقة الجسم وبالاخر نهاية للجسم التعليمى ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذا القياس فى الخط والذى يكشف
الامر فى جوهر الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل تشخصيات الاخر عند تبدل
اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك تشخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار المسا
بحيث يمسح بكذا او كذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمى لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها
او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الاشخاص المتساوية فى الكم لان التساوى يوجب المماثلة فى الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود انما المفتقر الى المادة فى الوجودين الوهمى
والعينى تغيراتهما وانفعالاتهما التشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعانى فصل ظهور وانكشاف فى

الفصول التالية من بعد ان شاء الله الحكيم **فصل** فى ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يتصحح وجودها بالجوهر
المتصل ان العقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا فى نفسه ومتصلا
فى ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس فى كتاب دانشنامه الموصوف بالحكمة العلائية جسم در حد ذات خويش متصل است كه پذيرا
بودى قابل ابعاد ثلثه فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن التعين الامتدادى
والتحدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية اذ لو كانت فى حد نفسه امورا منفاصلة لكانت بعد عروض المقدار
المتصل له اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب
تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة فى الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن متصلا وهو
خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت
لها فى الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم
التعليمى او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب اتصالها المسافى صالحة لان يتكمم بالزمان
ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان شئت الحق فالكمية
المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يتصحح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالى لان تكثر النوع الواحد
لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما للطبيعة النوعية لكان
كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد بحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هف فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا
الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا فى شخص المفروض خلاف فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده
للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعى من حيث جوهره الاتصالى وسيظهر لك
عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بدخلية الجزء الصورى واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع
اجناسها وانواعها مما لا يتصحح الا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** فى انحاء التقسيم الى الاجزاء
المقدارية وهى ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل فى الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة فى الوهم
ولا يخرج فيها الى الفعل فى الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان احاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية
تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض مجملة على ما هو شأن العقل البسيط الاجمالى فى ادراك جزئيات المهية العقلية ورابعها
ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدأ الافتراق الخارجى والثانى منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق
بحسب حال الموصوف فى الواقع والقسمة باقسامها اذا طرأ الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية فى درجة مقدارها التعليمى
الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة وهى التى تقبلها وتحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقة وان
كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهى من عوارض التعليميات بما هى
تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهى ايضا من عوارضها بما هى متصلة اتصالا بالمعنى الاول من
الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشئ وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك
او على سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة بل بالتشا
بان يتقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اى بحسب تشخصه ووضعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء اليها
بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة
بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية التشخصية انما هى بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا
تكون متوافقة وموافقة للكل فى الحد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به لكى ينفعك فى اندفاع ما ذهب اليه ذيمقراطيس
فصل فى اثبات المتصل الوحدانى لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق المهيات واثبات
نحو وجودها انما هو العلم الكلى والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعى كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول
الفعالة دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة فى عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته

واقول اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية لها ليس الا البارى جل اسمه
بحسب قوة تاثيره فى الاشياء وسراية نوره النافذ اليها فما من مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه ومن عرف
الله حق معرفته يحصل له بمعرفته نعم معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باى شئ كلى او جزئى من مسائل العلم الالهى
لان علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهى الى التشخصيات
وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة فى هوى السفل النائية عن الحق الاول فى هاوية
البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم
واخذوا مبادى العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان عن شان واما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم
بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روى عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وبالجملة فان الاشياء
ذوى الاسباب لا يحصل العلم اليقينى بها الا من جهة اسبابها وعللها وهى اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يختص بما له جميع
الاسباب هو العلم الطبيعى اذا كانت امرا مخصوصا والا فهو الرياضى فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة و
والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهى اذ لا مادة من حيث هى مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسئلة الجزء فى اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية اللهم الا ما
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسئلة
لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه ثبت فى الرياضى بالبرهان الانى والبيان التعليمى
وفى الطبيعى بالبرهان اللمى والبيان الطبيعى من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار وكذا شئ واحد قد يثبت نحو
وجوده من مبادئه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا للاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشئ بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا
فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله فينقسم
ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم
فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم ذاتا
نسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكثر فى جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
اصلا وهذا مما يجزم فى شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه والذى يوجب التنبيه عليه ان الشئ الذى له مماسة
الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة
دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة الوضعية
وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
لان طبيعته تقتضى التغاير ولو وهما فالشئ الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذا لا يجوز
ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد فى ذاته
يصح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشئ واحد ذى وضع من غير ان يتطرق اليه
بحسبها كثرة واثنينية لا فى الخارج ولا فى الوهم فهذا اشد سخافة واوغل نزولا فى الباطل وابعد بعدا عن الحق
اعلم ان للحكماء فى باب اتصال الجسم ونفى تركيبها عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل

الجوهرى ولهم فى هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام ومنها ما
يبتنى على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتنى على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتنى على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها فى الكتب حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على
الحركة والزمان واشباههما ففى الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم
اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الاخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم فى كل وسط فلم يوجد حجم
فى العالم ولا انعقد حجم فالتداخل مستحيل وفى الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقى بكله او ببعضه
كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقى بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما
جميعا والاحتمالات ترتقى الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج فى هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم او لا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين فى نفى التركب
من تلك الجواهر واما فى نفى الجوهر الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكر ولا اقبل منهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى لها الطول و
العرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت فى شعاع بصر حتى يكون وجهها المضئ او المرئى غير الوجه الاخر فينقسم
واما الطريق الثانى المبتنى على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتامل فى كتاب اقليدس
الصورى ونحن قد ذكرنا فى شرحنا للهداية الاثيرية قسطاسا تاما من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان برهان
هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوى الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادير ولا نعنى بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتى الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى كلامه والحل بان اثباتنا الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد
نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما نقله القرجانى ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا
فى الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شئ منهما على نفى الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت فى الشفاء والنجاة
الكرة اولا بطريق لمى مبناه على اثبات الطبيعة فى الاجسام وكون مقتضاه فى البسائط الجسمانية سيما التى من جملة الاشكال لا
الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة ان يكون فيها
اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تعدد فى الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق
فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم فى الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض
الشكل المرئى مستديرا مضرسا وكان موضع منه انخفض من موضع حتى اذا اطبق طرف خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
نقطة فى المحيط استوى عليه موضع كان اطول ثم اذا طبق على الجزء المركزى وعلى الجزء الذى ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليسد بها الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففى الفرج انقسام بلا نهاية وهو على مذهبهم انتهى
فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
وجودها يؤدى الى نفى وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها
او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم ولا فيما ووقع المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب

وهو بط فان كنت متوقفا فى بطلانه فانظر الى استلزام تشابههما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة
بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهى الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضرورى واللزوم واضح لان
التقدير تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثانى وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير
الملاقى غير الملاقى ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس
يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن
المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى بط فاذا تقرر ذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقايق اما البرهان والحكمة
واما المجادلة بالتى هى احسن فهى لاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا للبرهن ماهو كما لنفسه سواء صدقه غيره ام لا وفى الثانى
اصلاح المدينة ومصلحة الناس فى هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل فى العقايد وكثير من الباحثين اهملوا
فى شرايط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفاة الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على
تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لا ذاتها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول
فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع فى الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة فى القوابل البسيطة ففلك واركان تماما
فى نفسه لكن لا تفاق خصمهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفى الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال فى
المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت فى الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ فى الاستدلال اخذ
مقدمة لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى وان كانت صحيحة برهانية فى نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التى وقعت
لبعض الناس على ابطال الجزء الذى لا يتجزى مما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوى الساقين مما ينكره
القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذى هو يحصل من قطر
المربع من الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل ان يمنع لزوم المح والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا
فى الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر
عند فرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لا ابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض
الوجوه التى ذكرها العلامة الخفرى فى رسالة له فى نفى الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد اجزاء قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من
نقطة التقاطع الربيعى او الخريفى وانا لا انفراج بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام
فيما لا ينقسم وكما فى الدليل الذى ذكره حسين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا
يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطانى قطرا للمحدد واحد جانبيه
خط ا ب والآخر ج د فاذا وصلنا بين نقطتى ا د بخط ا د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط وفساده يعلم بما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا
فى نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور مم وبانه على اثبات اصل الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة
من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطر المربع سطحى ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع
والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون هيهنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية
ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر فى بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل
مساويا لضلعه ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر فى الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره وما
يظهر من مراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا مثلثا من اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من اربعة

اجزاء يلزم مساوات القطر للضلع وهو طريق حسن فى الزام القائلين بالجزء لا غبار عليه واما الطريق الثالث المبتنى على الحركات
وتفاوتها التى ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفى خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الآخر
يكون حركتاهما متساويتين فى السرعة والبطؤ والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثانى والثالث او بحركة جزئين
كل منهما فوق طرفى مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطئ عند
كونهما اخذين فى الحركة معا كالسريع خلف البطئ بمقدار من المسافة بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع البطئ اقل منه لزم
الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هف وكما احتجوا من جهة المسامتة بقولهم ان العلو ان
للشمس سمتا بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان
ما سامت الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وضعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار
قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترا لها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين
بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فاذا اجرينا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة
الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان
ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثانى ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين
وذلك مح فثبت انه ينجر اقل من ذراع وانا اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انحط الوتر من اعلاه جزءا وجب ان ينجر من اسفله
اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام واما الطريق الرابع المبتنى على الاظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة فى الارض عند كون الشمس
فى الافق الشرقى لابد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت
الشمس جزءا واحدا لابد ان ينتقص من الظل شيء فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وانه مح او اقل
فيلزم الانقسام **اوهام وازاحات** من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا يتجزى
لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان
التوالى باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية وجعل
صفات احديهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هى فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية
متعقلة بالكنه وهو مم واما الجزء الخارجى فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلى اذا لم يتصور
الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
ضرورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة
فلانه لابد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان التشكل من عوارض المقدار
الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا فى جهة والا لكان خطا فكيف فى الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك فى
الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه فى وقت ما وح يكون نصف ظله ظل نصف فظل الجسم الذى
طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع الحكم المذكور وانما
ذلك فيما له نصف فالاشتباه فى هذا الاخير كمثلوه انما وقع من جهة اجراء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل** فى ذكر
ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلى اعلم انه وافق الحكماء فى قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرق
بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الانقسام حاصلة بالفعل فذهب هنا يلزم عليه الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه
من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو فى ضمن جسم اذ لا كثرة
الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة فى الوضع
ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهى الاجزاء فى جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها
ليلزم المط اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى الغير المتناهى واعترض عليه

بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين المتخالفين مع ان الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد مستدلا بان ازدياد
الزاوية على الزاوية فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة الزاوية الحادة فى المثلث
المتساوى الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحمارى بل يجوز ان يكون نسبة
الجسمين من النسب الصم التى توجد فى المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله فى الاعداد لان نسبتها عددية قطعا ورد هذا
بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التى لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
فلا يكون صمية فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هى بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
كالاعداد فى تالفهما من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات فى احدهما وضعية وفى الاخر عقلية واما الجواب عما ذكره اولا
بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية فى الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذينك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد
هذا التصوير ومما يختص ايضا بمذهبه من القواعد قطع مسافة معينة فى زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة
كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهى امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع
المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهى مع شناعته لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور
فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه فى الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة
لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت
نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهى الى غير المتناهى لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة
فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الاشكال
بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا
لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وزعم ان
هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية فى زمان محدود وذلك لكون الزمان
ايضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا حبا للتعصب او رفضا للحكمة وعن ان ما يوجد
شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فاستحالة كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير
متناه فالقول به فرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب
من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم التناهى فيما له امتداد واحد اظهر واجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ثم العجب ان المصحح لراى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء فى اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم
فصل فى الاشارة الى مفاسد مترتبة على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتوا الجزء الذى
لا يتجزى وهى تفكك اجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطئ ولقوة هذه المفاسد
انعطف بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء واجبين الى مذهب المحققين منهم الامام الرازى وغيره وتوقف بعضهم
قال فى كتاب نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف فى هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح
فى كتاب التلخيص فى الاصول ان هذه المسئلة من مجازات العقول وكذا ابو الحسين البصرى وهو احذق المعتزلة فنحن ايضا
نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل فى التاريخ انه وقعت مناظرة فى
مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهى الاجزاء واصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناهى
اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية فى الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا فى زمان غير متناه لانه لا بد عند
الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله فى حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان
القطع غير متناه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يكون
حجمه غير متناه فالتزموا التداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهى الاجزاء بتجزية الجزء القريب من قطب الرحى

عند حركة البعيدة وقطعه جزء واحدا لكون القريب ابطا من البعيد والتزموا ان البطئ يسكن فى بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون
ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر ودفينة بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الاخرى واستمر
التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك فى لحوق السريع البطئ اذا تحركا على الوجه الذى مر بيانه
ومما يقوى التشنيع عليهم فى التزام التفكك وسكون المتحرك ان نفرد الاول فيما يتفق العقلاء فى شدته واستحكامه وعدم تفككه
كالفلك الدوار وقد وصف تعالى الافلاك بالشدة فى قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا او فى جسم لو تفككت اجزاؤه لتناثرت
كالقرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل جوهره وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثانى فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف
اضعاف حركة البطئ كحركة الفرس والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز
الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبق لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء
الرحى تارة والصاقها اخرى جهلا بان ارادة البارى جل شانه انما تصوروه ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوارة والرحى وهما
جسمان جمادان من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغى ان يقف حتى تزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة
من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه النسب فى ازمنة السكنات فى كل جزء جزء
من الاجزاء الدوارات على حوالى الدوائر ولا يتيسر للصوفية الرقاصين عشر من اعشار اعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف
والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعا واحدا احدهما اقرب منه من الاخر وارادا ان يبلغا معا الى ذلك الموضع و
يتماسير بها دفعة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف فى حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغى ان يسرع حتى يكون وصول
كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثانى بان عدم شعورنا بالسكون فى المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا كانت
نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطئ لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من
زمان السكون فينبغى ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود
المعلول بدون العلة فى حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا
وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل اخر طوله
خمسون ذراعا ارسلناه فى البئر بحيث وقع القلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة
القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان
حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال الحركة لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل**
فى تقرير شبهة المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين بالجوهر
الفرد ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوى الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل فى المقدار لاستوائهما فى عدم نهاية
القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يدفع بان الجسم
المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم ينقسم واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه فى العدد فكل واحد من الاقسام
التى للخردلة اصغر والتى للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة
بالفعل كالنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل فى هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر يزيد
مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهى قطعا و
المنع مكابرة واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة واما وجودها بالفعل فامر محال والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا اخر وههنا من هذا القبيل على ان المقادير

اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الاخر لكون احدهما مضايفا للاخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في
المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي ومن جانب التناهي وقال بلزوم عدم
تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين
المفروضتين متزايدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة الماخذ مما ذكروه هي لزوم تغشية وجه الارض بحبة اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها
وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة
غير متناهية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون
الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتايبدا
له ومرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما و
فرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان
البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير
نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطا بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض
وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا ساره القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى
ما لا نهاية له على انا قد نراه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو
مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة
والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه
له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل لصغره
الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه
منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم
شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة والحق ان قول ... ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد
آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك
البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما
مقدار معين منها وكان ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار
مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض
لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين
الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست الا عدة متناهية بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا
بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا تدحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقات دائرة منها بخط مستقيم من
البسيط بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ودفعت بان مماسة الكرة البسيط وان كانت في حال
الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما
في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في ان وجود الجميع بالوهم والفرض
لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ المنازع فيها كالمنازع
في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه
سبيل النقط الموهومة من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى
الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حدبة الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهر يماضر ورى
وتارة يقولون ان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي زمانية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ممنوع اذ زوال الانطباق

في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق نقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون الانطباق اول ويعال
فلم يلزم محذور وتارة بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي
الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في
آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام تفارق والتفارق
بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او حجر في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي
النقطي لا يكون الا في آن فينتقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها
من راس والكل محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما
الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفي للاستحالة وان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل
لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سبق في احسن ما يقام عليه البرهان
من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي
كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات الملازمة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على
الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا
من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا الزمان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر
الفردة فكذا حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل
ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان ممكن الخروج
الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة
الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان ذي
الحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدده متناه وكذا كل ما يحصل
من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث
آخر ويوم آخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصح الغرض
اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى
عديم النهاية في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد او ما في حكمه والا لكان
انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون المحل محلا
من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
حل فيه او لا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة
وذلك كمحاذات الجسم لجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذات والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذي
المحاذات او المطابقة الى النصف والثلث والربع وذلك لان مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث
مماسة كله وهكذا والثاني عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان الاب من اجل تقدره و
جسميته فقط بل لاجل فضله النفسانية الشهوية واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها تعرض له الا
بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن شخص آخر مثله انفعالا
مثل قبول الاقرار والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايد
بتزايد الجسمين ويتناقصا بتناقصهما او ينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون الابوة التي في اليد بعد الابوة التي في الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اي ذو نفس مقيسا الى مماثله وكون الشيء ذا حيوة ونفس ليس مما يوجب

الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض من الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة و
الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتهما في الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر في مراتبه
حتى يكون الكامل في الجسم كاملا في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة
فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل باعتبار تناهيه وعدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية
فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فيه في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة
فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام
الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين
الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض
القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته
بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين واما الخط
فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم
انقسام النقطة في جهة اصلا فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها الطفرة الزاوية وهي عقدة عسرة الانحلال واشكال صعب
الزوال لبناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية السطحية مقدار
سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها
وعلى اي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمها
او مستديرهما سواء وقع تحدبهما او تقعرهما من جهة واحدة او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للاخر وهو اعم من ان يكون
جانب التحدب منهما موضع الملاقات او جانب التقعر بشرط ان لا يصيرا في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق
عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير
الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما
برهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيم الخطين والثانية اعظم من
جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس متحركا الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
متحركا ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير او لا مثلها وهذا هو الطفرة
بعينها في الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير او لا مثل القائمة
لازدياد ما هو زيد بما نقصت هي عن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور
المذكور واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة
الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين
لا فيما بين الراس والقاعدة والسقطة في الجميع وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على ثنويات قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفي الغليل ويروي
الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا باضاءته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران
اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار
الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق
الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا
يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة
اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا ما يحاط به من جهة كونه محاطا وان كانت الحركة امرا

متصلا

متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع لا يكون بينها اتصال وحدانى موجود بوجود واحد فما يقع في حد في
الحركة لا بد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في مسافة الحركة و مسلكها
او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار خطي لا يصل ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا
يبلغ بالحركة في حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القلة بين المبدا والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسالك تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في مسالك تلك الحركة اصلا فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة و
الخط المماس في التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط
المماس والقطر العمود عليه في التصاغر الى مساواة ما هي اعظم الحواد **بحث وتتميم** وللباحث ان يقول اذا قيست زاوية
الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى
الاخر لا بد وان يشتمل على مثل ذلك الاخر وشيء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان
وجوابه بان الازيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما الاسمية عددية وسميت بانها انية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يقال هذا
المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون
احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يبقى لواحد منهما الى شيء هو من صاحبه وهو
لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحدب بالفصول المنوعة واما المساواة
فلا معنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويين متحدين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف
الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتا ما مساوية له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس
المحيط من الدائرة مساويا بالوتر الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الريبوعي فالوتر
يكون ستين جزء كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون ايضا سدس
ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست
اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات وانما اجزاؤه
الحقيقية هي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم
غير محذور وقال القدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصميتين لا بالمساواة
فهي تضعف المفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على
ما اشتهر بين المتاخرين تقييد فيما اذا كانت عددية لا مقدارية اي صمية وههنا شبهة اخرى كثيرة متفقة المآخذ مشتركة
الاصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء
حيث يجيء حينه فانتظره مفتشا ان شاء الله وهي كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائها
من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كخطوط مثلا انتهى الى حيز غير منقسم وكاقتضاء عدم الان في ان يليه تتالي
الانات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في ان يلي ان الوصول تجاور الانين وكذا
اللاانطباق واللامحاذات وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان امرا
غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بعده فاذا عدم وجد ان اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر ويكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها في ان هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا في الان ولا في ان اخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ بل في ان يلي الان الاول الذي هو اخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الان الثاني وكاستلزام نقطا

الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطءً اذا اتفقتا فى الاخذ والترك لكون كل منهما فى كل آن يفرض من زمانهما فى اين قابون كل واحدة منهما مساوية لايون الاخرى واللازم بط وكذا الملزوم وقد يرتشبه هذه الشبهة فى الزام مساواة الجزء لما لم يقبل **فصل** فى ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس ببسائط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء ثم اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع فى الاشكال فللنار ذات اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل فى بطلان هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه مبنيا على تساوى تلك الاجسام فى الماهية ولا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا وللقائل ان يدعى انها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان فى الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يعم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الاجسام المحسوسة ومباديها التى يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين فى الطبيعة وان كان المراد من المجموع العدد الحاصل من الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها فى الحقيقة ام لا وكانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده **ظل عرشى مع نور شرقى** ولنكتف فى اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وتمام فالطباع معنا مصدر الصفة الذاتية الاولية للشىء حركة او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد والبياض او غير قارين او ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذى وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار القسمة فى هذه الانواع ان الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان فى مجرد الوهم فالثانى والا فالثالث وربما قيدنا الوهم بالمجرد ليصير هذا بقسميه قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمى سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى الفرق بين قسميه بان احدهما وهمى منشا انتزاعه فى الخارج والآخر خارجى عرض لقسميه اتصال اضافى بالمعنى الذى يعرض للاعضاء الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من نفى الانواع المتباعدة فى معنى واحد عن الشىء نفى النوع المتوسط عن ذلك الشىء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذى بعضه يتسخن او وقع عليه الضوء او لاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساما ما لانهاية فى الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود فى ذاتها متصلة واحدة فى نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويج سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل البياض منه وان لم تقع الوهم والفرض وخصوصا اذا انغرز فى باطنه وبان السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير الماء البارد ثم من الذى قال ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد ومن

الذى قال ان المسافة المتصلة حدودا فى الواقع وهل هذا الامر غالط المتاخرين ان الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه ان شاء الله تعالى ومما يؤكد تصريح الشيخ فى منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكره ايضا فى شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال فى الخارج من غير تادى الى الافتراق ينور ما قررناه فنقول كل امر ان كل متحيز مما يوجد ويفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما فى الوهم او فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان الاتصال عبارة عن وحدة فى الوجود بل هو نحو من الوجود الوحدانى والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة فى الماهية المحصلة التامة المستغنى كل منها فى تمام ماهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه وابهامه فاذن لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذيمقراطيسية يساوى للاخر ولا اقل واحد منها الواحد آخر او يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك فى الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التحام النصفين اعنى اتصالهما وافتراق الجسمين اعنى انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه او لا وعلى الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل فى تلك الاجسام وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتى ام عرضى لازم او مفارق فان كان الثانى فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شىء منهما وان لم يقع بعد فى الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة فى بعض الاجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وبازائه الزمان الذى يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون فى كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذى ذات المتحرك كالنقطة الجوالة والهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعى الاجزاء معا وان لم يكن كذلك فى الواقع وان كان الاول فيجب ان يكون نوعه محصورا فى واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثانى فنقول تلك الاجسام وان تخالف بحسب الطبايع والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام ماهية نوعية متحصلة فى الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هى افرادها بامور منضافة اليها من خارج وقد مر فى مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى الذى هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى الثانى فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما آخر مباينا له فى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة فى ان الصور الامتدادية وهى تمام حقيقة الجسم بما هو جسم فى جميع الاجسام امر واحد نوعى محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها فى بعض الافراد يجوز ويمتنع فى الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شىء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لا فى العين ولا فى الوهم وذلك ضرورى البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شىء من الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه فى الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما فى الاجسام الجبلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى اثبات القسمة والاجسام الذيمقراطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانفصال فى الفلك لا نماء فيها ذاتا لا وجعل المانع فى القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك وان كان المانع فى الفلك داخلا فى جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع او دخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم

مخلص آخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر فى جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمى يوجب ان يقبل الجزء المقدارى ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان اجزاءها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عينى وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب الماهية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر وبالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا ثم جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل ح كانه الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل كلا

كلا والجزء جزء والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة ش فانقول ان الفلك من حيث كونه فلكا حيثما امتنع الفصل على اجزائه لا على المجموع ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره امر روحاني غير سار في الجسم فالمفهوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكية كما ان المقسوم من الحيوان قابلة لاجزائه وههنا شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية واجزاؤها ليس الا انفصالا فطريا والاتصال احتلافيا وما يقاس عليهما من تجويز النظام الاجتماع والانفصال الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الآخرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اصل فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لابد من التوسل فيه الى امكان طرء الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فانه لا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم ان شاء الله وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل اذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشاؤه اختلاف عرضين **بحث وكشف** هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويزه وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي اذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر ثم اذا قام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لو يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له لا يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لابطال هذا المطلب دليلان آخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص لصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا وثانيهما ان كلا من الاجسام تلك لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجيء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء ممتنع وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هف

الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة وفيه فصول

فصل في الاشارة الى معنى الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق انيتها بحيث لا ينكر احد له ادنى تمييز ان في الاجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود ما يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيهال المخاطبة عليه يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا او فحما واذا قيل انه خلق من الماء بشرا ومن الطين حيوانا الا غير اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا هو بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حدث حيوان او انسان نعم ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليست مما يعتقده العامة ولذلك كل من زرع بذر النبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضه او لا ترى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس الغير المحض الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت اليه

العاقل الفطن بل يكفيه مجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحيي عن نفسه ومن لا يستحيي عن نفسه لا يستحيي عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر بسيط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند قوم آخرين هم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم به محلها الذي هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين ويبقى الفرق بينهما بان يقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب المهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذيمقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتهما وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان وكون الاقسام جميعها حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه و ستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مبادي الاجسام عند النظام واصحابه هي الوان وطعوم وروائح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كافة جوهرا قلت نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على ما صور فان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتاثيرات والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام حتى صح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم لغير مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض يسميها جواهر بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقوم به وعليهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على راي النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فيجري لا ابتنائه على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام وما اختفى ما في كلام صاحب المواقف تاييد المذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما افسد الدهر من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا اليها

وكأنه لو يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد
الجعلي فقد دريت أن المميز الفصلي لا يجب أن يكون مهيته مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع
سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزءا
عقليا لا أصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك وأما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها
مركبا من الجوهرية والجسمية مع أمر آخر على اختلاف الحكماء والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجسمية الأمر المشترك جنسا كان
أو جوهرا إذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا
باعتبار فلا يلزم إلا دخولها في حقيقة بعض الأنواع بما هي أنواع كما هو مذهب الإشراقيين من تقوم الأجسام النوعية بالأعراض كما هو مذهب
النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لأن حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه
وأصل الحمل من الوقوع في ورطة أخرى وهي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الأعراض لعبر اللبّ
باعتراف وقد أشار إليه بقوله ولذلك أن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الأجسام المختلفة
محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الأعراض ومع يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض وهل هذا إلا تناقض في الكلام

فصل

في الإشارة إلى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بأنها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض
بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولى أن يقيد الصورة بالحسية ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له إلا القابلية
وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات على ما سنذكره بل لأن في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له إلا القابلية لأنه
استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه وليس نفس النفس لأن النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون
استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة أن يكون أمر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وإن كان بالقياس إلى شيئين ولا أن يكون صورة
لأمر ومادة لأمر وإن كان الأمران متغايرين وذلك لأن اتصاف الشيء بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين إنما يجوز ويصح إذا لم يكن ذلك
الشيء حقيقته محض حقيقة أحد المتخالفين وفيما نحن فيه كذلك أما الهيولى فإنها محض القابلية والاستعداد عند المشائين وأما
النفوس والصور فإنها فعلية في أنفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها
وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة وأما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بأن القابلية
واستعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغي أن يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل أمرا آخر ويضاف إليه أنه قابل لأمر
آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فإن الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة بل لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل
للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء المفهوم
الاسم لا للحقيقة الجوهرية ففيه بحث لأن نسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية والإيجاد إلى المبادي تعالى
فكما دل البرهان على أن سلسلة التأثير ينتهي إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا وإلها وليست إلهيته وتأثيره بصفة زائدة وإلا
لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة إلى أمر يضم إليه وإلى إلهية سابقة على هذه الإلهية وهو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور
أو التسلسل الباطلين بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي إلى شيء ذاته
محض الفاقة والافتقار وكما أن معنى عينية الصفات في الموجود الأول جل اسمه ليس إلا أن المفهومات الإضافية التي لا وجود لها
إلا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ الحكاية لتلك الصفات ومنبعا
لانتزاعها عقلا كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فإنها عبارة عن جهة فقر الأشياء
وقصورها في الوجود العيني كما أن الإمكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات المهيات بحسب تقدمها في مرتبة
الذات والمهية ولا يذهب على أحد أن كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات
لأن المضافين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية إذ لو كان بعضها مستحيل
الانفكاك عن الآخر وإلا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل
والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالباري بمحض حقيقته القدسية فياض للأشياء ومع ذلك تعالى

عن أن تكون واقعة تحت جنس فضلا عن نوع تحت جنس المضاف الذي هو أضعف الأعراض وأما النفس في نفسيتها فإن كانت بجوهرها
متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا أو طلبيا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وإن
كان نحو العلاقة مختلفا وإن كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس
بلا جامع وأما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز أن يتحقق الأمر الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس
الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا وإلا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب
أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى وفاعلها
الذاتية بالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها والحق أن تعريف العقل بإدراك
المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالإحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود
وإن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها
ولوازمها إذ لا يمكن الحكاية عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية
في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الإشراقية وأن ذا الحد المنطقي المركب من
الجنس والفصل ليس إلا المهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا أحدهما من جزئين كل
منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود اللازمة له بحسب حاق مرتبته فيقطر
الإنسان الحد ذكرنا عند الإشارة إليه يفيق لهما أحد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في
الحكمة المشرقية وقريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال ومنها قوله
وهو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرا وقد أبطل هذا
وإن لم يكن الإمكان فصله ولا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنا إلا أنها لا تنفك عن الإمكان والجواب عن هذا أن فصل
الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان
فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسائط
الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عند ما يتصور في الذهن ولم يجب التعدد
ليست حقيقتها إلا قوة الحقائق وإمكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الإمكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها
من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما أن الحركة كمال ما بالقوة من الأوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها وأما ما اعترض ثانيا من
الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل إن الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فإذا كانت الهيولى هي
الاستعداد أو جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه أن وحدة الهيولى كما سنحقق
وحدة مبهمة لأن لها في ذاتها استعداد كافة الصور والأعراض وكلما خرج منها إلى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم
يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها ولهذا قيل إن وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية وأولوا كلام من قال من الحكماء إن هيولى
عالم العناصر واحدة بالتشخص بأن غرضه أن الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة الفائضة من الصور والأعراض جملة ولا شك
في أن مجموع الجواهر والأعراض تشخص واحد وتحقيق ذلك أن للهيولى في ذاتها لكونها أمرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقول
المشترك بين الحقائق المتكثرة النوعية في الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى في وحدتها التشخصية كحال الأمر
في وحدتها الذهنية الاشتراكية وكثيرا ما يصرح الشيخ وأتباعه بأن الجنس الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك
اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك لأن وحدته مبهمة تجامع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم
والاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة تقترن بصورة تصلح استعدادا
لصورة أخرى وأيضا للحكماء فرق بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لأن القوة
يكون على الضدين بالسوية فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أنه منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن
وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الانفعالات ولأن القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة

وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال ذلك وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالنجرة مثلا ليست بالقوة بل يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة فالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ الان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفاجئة فيصير مفتاحا فظهر ان الهيولى ليست استعدادا واحدا مخصوصا لصورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل باقية ايضا جوهر استقلالي في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متشخص وان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه مادام في هذه النشاة نفس يصحبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد طور وحالا بعد حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للاعضاء والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هو قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فصل ايضاح في مباحث التلازم ان شاء الله تعالى ومن هناك يظهر خطأ جماعة من المتاخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج ولو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع بما هو تابع واحدا شخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل متقدم عليه وبيانا له فالقوة الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصور واما النقض على التعريف الذي ذكرناه للهيولى بالجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امرا مدركا باحد الحواس الظاهرة والطلاق الحسي على ما يقابل العقلي شايع كثير ولاحد ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شانه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر

فصل

في اثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او عرضية كما عليه النظام والفراء والنجار او لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما راه بعض آخر مثل ذيمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال واحد متصل في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال وليس انفصاله واتصاله تباعد الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها ومتصليتها كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعدد دها وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا تحقق للجسم اتصال واحد تحقق قبوله الانفصال وتحقق ان القابل مما يلزم ان يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده او عدمه واما ان يكون الفصل اعداما للهوية الاتصالية بالتمام وايجادا لهويتين اتصاليتين آخريين من كتم

العدم

تصال

العدم من غير رباط يحبس الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا اذ لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الا يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداما للهويتين واحداثا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كما في الجرة يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر للشان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجودة الاتصال والانفصال الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه ولجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان نازلا دونها رتبة في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الا رتبة انزل من ان يصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة تجوهر الافراد الانفصالية وبطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الا عرضا قائما بغيره وانما المتالف من الوحدات لا يستحق الا نحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القادم من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما سنحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف نسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فما ظنك بامر يكون مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل لا قابل محض لاحظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كان حتى انها كما تتمم جهتها بالفصل كما تتمم بالوصل وتتقوم بالكثرة كما تتقوم بالوحدة وتبقى مع الفساد كما تبقى مع الكون وتقبل الخير كما تقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسي بيدهم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقي وجوداتها وخيراتها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفاتها ونقايصها بتعقيب امثالها واشباهها

ابحاث وتحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذلك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا او النقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة الى محل يبقى معه وله استعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يدرك الالوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتهيأ بها لورود الاشياء عليه لغاية غريبة في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وعدمه والى عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المعوقة اياها الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الآخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الآخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها وكالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها ولا ند ولا فساد بغير بها الا على نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل

بحث آخر

قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا نبهنا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس مما يتبدل عليه كابعاد الشمعة وامتداداتها فانها اعراض لا يخل تبدلها بحقيقته الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثان ان الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا

للانفصال

للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس انه ليس كل حقيقة فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقة فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للانفصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون للاتصال الصورة جوهرية وهذا هو المرام بحث آخر ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نم ان في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس الا جوهرا شانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا يخ عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تقرير الاتصال وتنوع الامتدادات غير صحيح وبوجه آخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بعينه ونوعه لا يتغير فيه جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وبوجه آخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هو الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حيث تبدل اشكال الشمعة الواحدة تقرر عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن اشكالاته من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا احد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها اما متالفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرض الاتصال وقابلية الانفصال او لحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزءها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا ولقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان يعتمد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة لا يقال نحن نجري الكلام الى الجزء الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد العرضي لانا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم ان يكون ذا اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الاحياز والامكنة فهو ايضا مشترك الورود والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو وجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للانفصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا لكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجرد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعداد المحض محصلا بما يقترن به متصلا كان بالاتصال

منفصلا

منفصلا بالانفصال وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال الجوهر الصوري مما يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر عن الصور اما جوهرا فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متاخرة الوجود عن وجود صورة ما فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى بها يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعم صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذي حدانا الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا ويرتفع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير القارة وجود اصلا فكن على بصيرة في هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد بتشخصه عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما نبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحاله التشخصية ووجب ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدله التشخص الى تشخص آخر فهذا مما يحتمل كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يبق هويته التشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان او لا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا نعم ما ذكرناه انما يدل على ان الاشخاص والمشخصات امور عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى المفتقر في تقومه الى الموضوع فرب عرضي لشيء يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات التشخصية عرضي لماهية الجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال ماهية والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيجيء واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو من وجهين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب النوع ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير هو وتغير تشخصاتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لست اقول مرتبة ممسوحيتها الا انها امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين وتحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهونة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم بمعنى التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكيانيتها وامتيازها عن الاتصال الجوهري الداخل فيهما من حيث القوام اعلم انهم قد اختلفوا وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما كالآخر متكمما بل واحد منهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما مستويان للوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة جسميته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في الموجودات الماهية لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة في الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها انه في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض نعم اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكور بحيث بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بامر خارج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء
والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في القدر وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما في مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف
العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العمدة في الاشكال ان اقسام المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتين
مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية **مخلص عرشي** الحق ان معنى
الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يصح بكذا وكذا الذراع مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم
تكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للهيولى واذا اخذ متقدرا ومتعينا في جهاته وقطع النظر عن كونه جزء للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزء لشيء امر اضافي
خارج عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابل بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله
في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركيبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف لذاته كما صرحوا به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى
الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن
الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفريق نورها سواء كان معه جسم
ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اسباب مهيئات وامور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب له
ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست
بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحله لكونه بحواصيعها من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجرد
امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات الاشكال التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية
القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقومها الجوهرية ولا في تحصلها الجسمية
الطبيعية كونها متعينة بالشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واكثر

فحقق تأييدك لدفع هذا الاشكال **بحث آخر** هو ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل
سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله هو الاتصال المقداري
لا الاتصال الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافي المتعارف بين
الجمهور الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال
او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيق انها على انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين
فيق ان محل احدهما متصل بمحل الآخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان
يكون جزء لامر جوهري محض فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني ومما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يق ان الممتد شيء ذو امتداد وماله
امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فمدفوع بان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبتني الحقائق العلمية على احكام الالفاظ
او لا ترى انه يق بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على
ما يحمل عليه فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى واثباتهما يتوقف
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود شيء
عليه او انفصال شيء عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بعينه نقصانها فمرجع التخلخل و
التكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا المخلخلين اللذين هما حركة جسم واحد
شخصي في المقدار الى حد زائد على ما كان عليه او حد ناقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان ولعل البرهان هو المتبع في الاحكام
العقلية واما اثباتهما بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار فهو في غاية
الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان المسام لم يبطن من الهواء بعد
ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكهما في الجسمية بعينه اشتراكهما في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير
والكبير واختلافهما في المقادير هو بعينه اختلافهما في خصوصيات الكبير والصغير وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقدار
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية
الشيء على ما هو راي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى باحد
امرين احدهما باثبات المغايرة في الخارج بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي
هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تماما او واحد
جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل متصلان احدهما
ساكن في المشرق والآخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والآخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بتشخصه بل
انعدم وحدث تشخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد
لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول وهذين المتصلين الحادثين وما هو الا ما ادعيناه
وعبرنا بالهيولى واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل
البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اي امتداد كان والمقوم الجوهر المحصل لوجوده لا محالة يكون جوهرا

كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وتقرر الفرق المحصل
فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم
مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام ولورود دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حدوث الفضاء و
الاجسام في الحجمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانفصال من تجويز الاختلاف
بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الكمالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود
للشيء فان العدد والمقدار ونظائرهما حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز
بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده وآحاده ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزيد
والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله
مع ملاحظة امتناع الخلاء كما في انكسار القمقمة الصياء ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام رأسه مسدودا وغير ذلك من الامور
التجربية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان ان جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد
القول فيه في موضعه

زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح

قد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم
كالشيخين ابي نصر وابي علي ومن يقتفي آثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق
والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول
مقوم الجسم والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون
بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف
الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رأيهم في الجسم الا ممتد واحد
لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل المادة واذا اخذ على التعين الامتدادي
المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما تمام ظهور باثبات التخلخل
والتكاثف في الجسم لا بتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل
عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر
الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري
لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في
الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه
امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك ممتنع لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف
فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان
في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا وثالثها
انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فلا بد في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية
وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو ايضا ازداد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا
قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم
وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار
ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين
امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا المفهوم للممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية
ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والقصور اما اولا فلان ماهية المقدار على ما سبق من تحقيق المحققين
ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا فلان تشخص
الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى ذوق المتألهين
واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية
فليست بداخلة في افادة التشخص والمتشخص عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم وامارات
للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج له فيجب ان لا يكون مناط جزئيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن ما هو المقدار
بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض متباينان
في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما مساو له او
ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تعدده بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل في وجود احدهما فالصواب
ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمي له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه
خاصا متعينا في الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة
ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه
بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه
مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان
مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم
للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه
مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهري اي الممتد بنفسه بنفس ذاته المقوم الجرم العيني الشخصي امر متعين الذات
مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا
المتعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري
المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا آخر غيرهما في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار
موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي واما الجواب عما ذكره ثانيا
ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف
والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شأنا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية والكلية والمساوات وعدمها والعظم
ومقابله ليس الا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري اول هذه المسألة واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم
والازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد زيد عليه وضم اليه آخر مثله او ازداد
انقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه
بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص
تمامه او يبقى بحاله بل الباقي في الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي
خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر
آن من الآنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب
ان هذا العظيم لشأنه والبحث لجلالة قدره من حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدد الفصل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان يتعمد في ذلك بحث آخر
معه ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر
الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي
وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

العيني في الصورتين اللتين ذكرتهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الا امتداد
مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عيني باق وآخر زايل فذلك ممنوع لانه ليس فيه امتدادان عرضيا جرميان
فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايته ما في الباب ان المعنى الثاني موجود جوهر عند الحكماء واقول هيهنا فرق دقيق
يجب التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض
عند صاحب التلويحات وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المقوم من جوهرين
يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المتقوم من
جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من معياته ومنوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه
ببقاء احد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء لا بالعدد بل بالمعنى والنوع بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية
العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور وليس ايضا
لقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه
لانا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم
وجوهر عنده وقد مر مرارا ان للممتد معنيين احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين والآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم
لازم لها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم
في حكمة الاشراق والى عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى ومحصل هذا الكلام
ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع
فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب
وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص هيأتها ويأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة
اطلاق وتعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسب اعتباران فاذا حلله العقل الى هذين الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار
المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه
واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امتدادات الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض
للمقدار الجرمي وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار
مطلقا فلا ابهام عليه بالحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير عليه هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه واما
الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا متحصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم
من حيث المقدارية والتعين الشخصي بحسب جوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم
في حد نفسه متشخص جوهري معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد
من المقولة التي يقع فيها الحركة وبه يخرج عن الوجه السابق ايضا فليدرك **بحث آخر** على نمط آخر سلمنا ان في الجسم باعتبار
الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم
بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة
الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية
فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وتلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد او
السرير الواحد مثلا الكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تساوق الا
الوحداني بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته
ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي ثم لاحد ان يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما
ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل
انما هو لعارضه اعني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء ليس الا عبارة عن تشخصه

وتشخصه

وتشخصه سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته
يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن له وجود واحد الا ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه
الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات
بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب الانتهاء
الاجزاء الجسم واذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال
مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينهما ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بعدهما فاما ان يكون
وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين
والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد
بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء
فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة
حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة
لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا
آخر وهو المطلوب **بحث وتعقيب** انا القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين
توحد التشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف وهي من
اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الحقيقة والهوية الا ان هيهنا دقيقة آبية
المتصل بالذات احد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون القسمة وان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية
الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعدده المقداري
ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني وقد
مر ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والملحوظ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او
كثيرا شيء آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود في الخارج وجزء الجسم بل المراد
كما انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية
للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنى المتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها
اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته
على الاطلاق في اي امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود
حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يأبى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل نقول القابل
للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك
اعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال الواحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا التشخص له تشخص
واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا او انفصالا او تعينات احواله وصوره
واعراضه المتبدلة وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور
الجسمية وتوحدها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات
فان قلت الهيولى لما كانت امرا مبهما امكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل كون ذات الهيولى
امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور
ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصفات فان لها تعينين احدهما ذاتي مستمر والآخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد
من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى
بحسب ما هو المشهور عند الجمهور **مخلص عرشي** والمقضي لاحد ان يقول في التفصي عن هذا الاشكال ويتم دليل اثبات

الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طريان الانفصال على المتصل الوحدانى عن الجسم المفرد امر كان موجودا له قبل لو اضع عند الانفصال كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال فنقول لذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعينه او بمثله وطريان الاتصال لا يخلو اما ان يكون وحدة ما للاتصال البتة فهى لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية و انضمامية حقيقيا او وحدة ارتباطية وانضماما لا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشاة اخرى وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام واصحاب القائلين من جهة قبول الجسم هذا لما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال **شك وهداية** قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لا تنقسم فى المقدار ولا يحتاج فى وجودها وتعقلها الى المادة فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فهى الموضوعات ولو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته اليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى على قوله انها هذه لوازم واعراض فهى لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا او الانفصال يبطل بالانفصال او يبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وهمية وضعية ذهنية هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده وتكثر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه فى مباحث ما حققنا وبسطنا القول فيه فى اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المحقق الثابت الذى لا يعتريه وسمة ريب ولا شائبة غيب وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هى اعم واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة فى العقول وهى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا الى اجزاء مختلفة المعانى كالاجناس والفصول وتارة فى المواد البسيطة الاتصالية وهى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا الى اقسام مقدارية وضعية متشاركة فى الحدود المشتركة وهى مع ذلك كامر بحسب حقيقتها بريئة عن المهية والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها وما ارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم ترتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازم من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر فى شمول نفس الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لافراده الخاصة بل نحوا ارفع واجل من ذلك وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعانى العقلية هى الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثيرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من الشيوع ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسمانى ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وعين ذلك

انتهى كلامه فافهم واغتنم **بحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شئ واحد فى احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل فى المواد اذ كل حادث حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة له وهى ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافى المقصود من وجود امر يكون باقيا فى حالتى الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا فى المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما عرفت والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة فى حد ذاتها وشخصيتها لكن لا بحسب القبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ لشئ من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهى فى حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كما علمت ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات فى مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه ولا ايضا منافية من غير المنقسمات متناهية وغيرها لما مر من الاشارة الى ما سيجى من تقدم الصورة الجسمية فى الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشئ من تلك الاوصاف المذكورة فى نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض بمجرد الوهم وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسمانى فان وحدته الاتصالية هى عين وحدته الشخصية لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهى عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهى محفوظة الوجود فى جميع مراتب باقية الذات فى حالتى الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شئ منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضى فى ذاتها شيئا منها ولا ايضا ما يتابى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما فى المشرق والآخر فى المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلها ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى فى الجهات المخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع فى الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز والجهات بوحدتها التشخصية لا ينافى كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفى الكثرة وقد يكون من لوازمه نفى الكثرة فها هنا نقول يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفى الكثرة ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثانى لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الانفصال

فصل فى ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذى يخصها اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود [illegible] وصورة نوعية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمى هو فقدان شئ عن شئ ومرجع الفعلية الى الحصول حقيقة لشئ والشئ الواحد من الجهة الواحدة

لا يكون مصححا لها بين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث
هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان
فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا
كان المقابل الآخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل
او لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصح قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كما
عرفت قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب
تذكرة قياسية ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته
لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود
بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة اما
ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى
يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة وما امكننا نعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه القوة لكان
وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا
لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروج ما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل
يجب وجوده مع المقبول لسنا نقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان لامكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل
بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد وهو الهيولى وهذه الحجة
والحجة السابقة متقاربتا المأخذ **وفيها ابحاث** من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعتنا الاقدمين نيابة عنهم ان
قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان
يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هو بعينه عود الى
الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون
شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما
امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة
يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين
وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ
الانفصال شيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية ثبوتها **مخلص عرشي**
اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية
يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم
علته الذاتية كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي ثم لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية
تكون ماخوذة منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم
لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
ولا مما يضعف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنهما او المنتزع عنهما معنى مادي يكون نفس الابهام و
القصور وكانك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت تستغني
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حقيقة ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد
من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدميا او عدمية لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات

فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه وجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا بد لهذا
العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير
قابلا لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال
قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون
رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له
بالذات ولنعد الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة والقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط
هذه الاسباب فهو اما نعت المادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس
يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشأن للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة
للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو
قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى
صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة
الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل
والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدأ الفصل الجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون
القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب او بعد ثبوته يحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لانه المهية القابلة
من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فينقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المنكرة فقد
ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى
في المأخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر
فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احدهما شبيه الوجود قد انتهى
الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يتوقف في الامكان الذاتي الا وقد افاده القيوم الجواد وبذلك
يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو
اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام **البحث الثاني**
ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا
او سماويا لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى
القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب
ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب
المهية يجوز ان يكون جوهرا او عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي في افاعيلها وآثارها الموقوفة
على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف فيها مع بدنها
حيثيتان عقليتان نسبتها اليهما نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صادرة من المبدأ الفياض الذي هو
لفضل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول
نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر الى مادة تحمل قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال لها
قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من هيهنا
ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة المع في كل
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها في المادة منبع الشرور والعدم والقصور منبعها الامكان الذاتي

المنبع فی کل وجود امکانی لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القیومی جل مجده وعظمت کبریاؤه وبهذا الاصل یندفع شبهة الثنویة
القائلین بصانعین قدیمین لما وجدوا من تحقق الخیر والشر والنفع والضر فی هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس و
الاجرام والارواح والاشباح والحیوة والموت والعلم والجهل والنهار واللیل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات
التی یجمعها الخیر والشر والله تعالی نور محض لا یشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امکان وحیوة محضة بلا موت وفعل بلا قوة و
جود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالی عما یقوله الظالمون علوا کبیرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فیما تحتها
منفعلة عما فوقها ففیها جهتا فعل وانفعال فتکون مرکبة من امرین باحدهما یفعل وبالاخر ینفعل والجواب ان انفعالها عما
فوقها لا نفس وجودها ولیس الانفعال هناک بقوة استعدادیة سابقة علی وجودها لیکون مقابلا للفعل ولفظ القبول
والانفعال مشترک بین المعنیین احدهما مقابل للفعل وهو منشأ الترکیب الخارجی بخلاف الاخر فهی بنفس وجودها القابض
علیها من عللها تفعل فیما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهیولی فانها فی نفسها جوهر موجود بالفعل وهی ایضا مستعدة لماهوة
قبول الاشیاء فیلزم ترکبها من صورة یکون بها بالفعل ومن مادة یکون بها بالقوة ثم ننقل الکلام الی مادة المادة وهیولی
الهیولی والجواب عنه حسبما ذکره الشیخ الرئیس قدس سره فی کتبه ان فعلیة الهیولی فعلیة القوة وجوهریتها جوهریة القبول للاشیاء
لا فعلیة وجود من الوجودات المتحصلة وجوهریة حقیقة من الحقائق المتاصلة ولا یستوجب تینک الجهتین ان یکون ذات
جزئین باحدهما یکون بالفعل وبالاخری یکون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلک المدعی ینکشف بامرین احدهما بانه
لو کانت هاتان الجهتان موجبتین لموصوفین متغایرین لهما فی الخارج لکان الکلام عائدا الی ما هو بمنزلة القابل ولادی ذلک
الی التسلسل فی وجود القابل المترتبة المجتمعة الغیر المتناهیة فلا محة یجب الانتهاء الی قابل یکون الجهتان فیه عقلیتین من
غیر تکثر فی الواقع الا بمجرد الذهن والثانی بانا نقول ان نسبة الهیولی الی الجوهریة والاستعداد لیست کنسبة المرکب الطبیعی الی المادة
والصورة بل کنسبة النوع البسیط الی ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الکلام فی مباحث المادة والصورة فی المرحلة التی
تذکر فیها احوال الماهیة فلیتذکر فان الهیولی نوع بسیط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لای شیء لا لشیء مخصوص والا لکان مرکبا
من القابلیة ومن الخصوصیة التی بها قابل اللهم الا ان یکون منشأ تلک الخصوصیة امر وارد علیها من الصور اللاحقة او یکون من
الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جمیعا کالانتساب الی جهة فاعلیة مخصوصة فان التحقیق ان الاختلاف بین جواهر
الهیولیات الفلکیة وتشخصاتها وکذا الاختلاف بینها وبین هیولی العناصر وتعینها یرجع الی الاختلاف بین مبادیها القریبة
العقلیة المنتظم تخصص کل من تلک المبادی ووحدتها الجمعیة من وحدة شخصیة للمفارق القدسی المقیم لواحدة منها ووحدة نوعیة
للصورة الطبیعیة التی یقام وجود الهیولی بها من ذلک المقیم اما بورود متخصص من تلک الطبیعة دائما علیها ان قبلت الدوام الشخصی
ایضا بورود امثالها ان لم یقبل کما فی العناصر علی ما سیجیء تفصیله وتوضیحه فی بحث التلازم فالحاصل ان الهیولی الاولی للجسم
الطبیعی فی ذاتها هی بما هی بالقوة یکون بالفعل وبما هی بالفعل یکون بالقوة لکل شیء او للاشیاء مخصوصة علی الوجهین المذکورین
ثم لا یبعد لاحد ان یقول ان القابلیة والاستعداد والامکان لیست امورا جوهریة لانها حال الشیء بالمقایسة الی الخارج بناء
اذ الاستعداد انما یکون استعداد شیء لشیء آخر له فی حد نفسه حقیقة وتحصل فینبغی ان یحصل ذلک الشیء بحسب حقیقة نفسه ثم
یلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات فی مفهومات اسامی الاشیاء لا فی حدودها الجوهریة فالجوهر الهیولی الحامل
للصورة ربما یسمی هیولی باعتبار القبول فیکون اضافة القبول داخلة فی شرح اسمه ومفهوم وصفه لا فی ذاته بل انه کما ان النفس
والملک انما یسمیان نفسا وملکا باعتبار تدبیرهما للبدن والمملکة لا باعتبار ماهیتهما فیکون اضافة التدبیر جزء لمفهوم الاسم
لا للحقیقة الجوهریة وایضا لا یصح ان یکون فصل الهیولی القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا یجوز ان یکون عرضا و
ایضا الاستعداد لا یکون حاملا لما هو استعداد له لانه لا یبقی مع حصوله فالهیولی یلزم ان یبطل عند وجود الصورة وکلامنا
فی حامل الصورة فنقول ان هذه الاشکالات مما قد مضی ذکرها فی تحقیق ماهیة الهیولی مع اجوبتها علی وجه لا مزید علیه لکنا
نعید الجواب کما اعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال تکثیرا للفوائد بما فیه من الزوائد فلیعلم ان ارباب العلوم کثیرا ما
یطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضیة او اضافیة ویعبرون بها عن الامور الذاتیة مثل ما یذکرون فی فصول الانواع الجوهریة

امورا

امورا اضافیة کالناطق فی فصل الانسان والمتحرک بالارادة فی فصل الحیوان وغرضهم منها المبادی التی یترتب علیها تلک الامور حتی ان الشیخ
صرح بتسمیة هذه المبادی بالفصول الحقیقیة وبتسمیة هذه المفهومات کمفهوم الناطق والحساس والمتحرک بالفصول المنطقیة
فکذا المراد بالاستعداد والمستعد لیس نفس هذا المفهوم الاضافی بل المبدأ القابلی له وقد علمت ان مطابقة لمفهوم القبول لیست
علی سبیل القبول الاستعدادی بل کسائر لوازم الماهیات نعم لا یکون مصداق معنی القوة والقابلیة الا امرا غیر متحصل کما ان
مصداق الموجودیة المصدریة بنفس ذاته لیس الا صرف الوجود ومصداق الزوجیة بنفس ذاتها لیس الا ذو حاصر فالاشیاء لزومیة
عارضة او لازمة فانظر هذا البتة ولا تغفل عنه فان فی الغفلة عنه والاهمال فیه رعایته ضررا عظیما فی تحقیق الحقائق ولهذا
ما قد کررنا ذکره ولنجعل هذه المعانی المصدریة مرائی لملاحظة الحقائق الخارجیة ومظاهر لمشاهدة انحاء الوجودات التی لا یمکن
وجودها فی العقل الا بهذه المرائی والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هی قوة علیه فلا یکون باقیة عند وجود
ذلک الشیء فصحیح ان اراد القوة الخاصة لشیء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشیاء الغیر المتناهیة فانما یبطل اذا حصل
جمیع تلک الاشیاء وهو ممتنع واذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالی وقد برهن علی ان قدرته تعالی وقوته غیر متناهیة واما قول الباحث
جزء الجوهر لا یجوز ان یکون عرضا فان اراد بالعرض ما یعرض لذات لا یفتقر فی تقومها الیه فلا نسلم ان فصل الهیولی عرض بهذا المعنی
وان اراد ما لا یکون بحسب حقیقته جوهرا وان صدق علیه معنی الجوهر صدقا عرضیا فنعم ولکن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنی وقد سبق الکلام فی ان فصول الجواهر البسیطة بای معنی یکون جوهرا علی ان الحقائق الغیر المتاصلة یصح عدم
اندراجها فی مقولة الجوهر ولا فی مقولة الاعراض هذا ما یمکن ان یقال من قبل المشائین المحصلین والله الهادی الی طریق الحق و
الیقین فصل فی الاشارة الی منهج آخر لهذا المرام ان الجسم ماهیة مرکبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها
هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة علی الاطلاق وکل ماهیة لها حد ای جنس وفصل اذا کانت بحیث یمکن ان یعدم فی الخارج
فصلها عنها ویبقی معنی جنسها کان لا محة جنسها وفصلها متحدا بان جزئین خارجیین هما مطابقا صدقهما وصدق اثرهما
عن الخارج اعنی مادة خارجیة یستفاد منها جنسها الذی هو بعینه مادة عقلیة باعتبار اخذها لا بشرط لا بشرط شیء وصورة
خارجیة یستفاد منها فصلها الذی هو بعینه صورة عقلیة باعتبار اخذه لا بشرط شیء لکن الجسم ماهیة بالصفة المذکورة
ای یمکن ان یعدم فصله الذی هو مفهوم قولنا الممتد فی الجهات الثلث علی الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق
الجوهر علیه فیلزم ترکبه من مادة هی الهیولی الاولی وصورة هی الصورة الجسمیة وهو المطلوب وهذه الحجة ایضا قریبة
المأخذ من الحجتین السابقتین ویرد علیها اکثر المناقشات التی سبق ذکرها وان کانت بعنوانات وعبارات اخری غیرها لکن
المآل واحد کما یظهر بالتامل ترکنا استیناف الکلام فیها واعادة القول علیها مخافة التطویل والاسهاب والله ولی الحق وملهم
الصواب فان قلت اذا کان جعل الجنس والفصل فی المرکبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فیلزم ان یکون وجودهما متساویا
معا فاذا انعدم عن الجسم قابلیة الابعاد فیلزم ان یکون زوال الاتصال عن الجسم عین زوال الجوهریة عنه فانهدم اساس هذه الحجة
لان مبناها علی زوال الاتصال وبقاء الجوهریة ولعمرک قلت قد مر مثل هذا الکلام فی مباحث الماهیة وذکرنا هناک ان
زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حیث هو جنس لکنه لا یستلزم زواله من حیث هو مادة حتی انه من زعم ان الشجر اذا
قطع والحیوان اذا مات زالت الجسمیة عنهما بالکلیة بزوال النمو والحیوة وهما مبدء فصل النامی والحساس وحدثت جسمیة
کل منهما بحدوث جسمیة اخری بالکلیة وبقیت اخری بالتمام والتزم ان جسمیة الشجر المقطوع بالعدد غیر ما کان قبل القطع
وکذا جسمیة القالب الحیوانی الباقی بعد الموت غیر ما کان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد کابر مقتضی عقله وحسه
جمیعا ولیس ارتکاب هذا منه باقل من ارتکاب الطفرة فی الحرکة والتفکک فی الرحی وغیرهما مما جوزه المتاخرون بل الحق فی
هذا المقام ان یتمسک بما ذکرناه بعد اختیار اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودا لکونهما من الاجزاء المحمولة للحقیقة الموجودة
من الفرق بین استمرار ذاته او استمراره من حیث هو جزء لمرکب محمول علیه ولا تری ان انهدام البیت یقتضی اللبنات بانفسها
فقدها لعینها وصف الجزئیة للبیت لان الجزئیة والجنسیة من الصفات الاضافیة یکفی لانعدامها انعدام ما انضیف
الیه فصل فی ذکر ما تجشمه بعض المتاخرین من اهل التحقیق لهذا المطلب وسماه برهانا خاصا لخاص وتحریره

بعد

بعد التلخيص عن الزوائد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من المبدء الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه
من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي المبدعات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها
ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى
اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها ناسب ان يوجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتد
عنه **بحث واشارة** كلام هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت
ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل متقدمة
على المادة وان الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن صرح بكون الصورة
الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر
يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة
من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار
ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين
المفارقات والهيوليات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور
هي الوجودات المتوسطة التي غلب فيها جهة الامكان وتضاعف فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة
لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي
ليس شانها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين
استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويبقيها على الوحدة والاتصال شخصا كما كانت في الافلاك او نوعا كما
في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانفصال
الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال
والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مهية تعلقية بامر لا تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها
كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية تتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت جهة
نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس
الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها
او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما
عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون
كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة
فيه او امرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول بط لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك
ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد
الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في
المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم او لا فان عدمت عدمت الملازمة
لزوال ما يقتضيها وذلك مح وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن
لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع المتماثلات
تاثيرا واحدا فلا يبقى في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية الحرق

ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية الا
برابط مخصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه
الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة
فاذا لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها
قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك
الجسمية في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين في الفلك الى جسميته اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع
بما لا فائدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية اي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه انه
مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لا يبقى معه شك في ان الجسمية مشتركة في جميع
الاجسام كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرهما من المسائل الباحثة في العلم
الطبيعي واما الذي ينقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة
في كل ذلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة في موضع آخر الى الامور الالهية او العناية
التي هي علمه تع بالنظام الافضل او الارادة التي ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يستند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لا بد من ان يكون
للفلكية ولوازمها مقتض خارجي يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء الثالث
ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال واندفع وزال اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة
هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بقي على ذلك
مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للافلاك ان ذلك السبب
هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية
قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل
هو نفس ذات الحال فالحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان
الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها
ناطقا للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة والكلام في مخصصه عائد وان لم يكن حالا في
حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حالا امكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان لازما لها
كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور وان كان الامر اللازم للماهية المشتركة
كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر
عن الفصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصيص المحل به ولا يمكن ههنا القول
بان المخصص هو الهيولى لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الفصل

مقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم محصل للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للمهية لا يحتاج
في سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوعا لافتقر لزومه الى مخصص
خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير تحديد ولجواز استناد
اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره
من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان لم يصح في المخصصات
الكلية كالابداعيات ومبادي الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا اجري الاشكال في تخصيص الاشخاص بلوازمها التشخصية
بانه هل هو المهية او امر حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل للتعين الشخصي المعين
ولوازمه التشخصية لعدم استغناء التشخص ووجود التشخص ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغني عن ذلك الحال الذي كان
الحال من اشخاص المهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة لحاله فيه لا التشخص المعين منها
بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا انتقل الكلام الى المخصصة
بالتخصيص مع تماثل لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم

تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شيء منهما في مطلب لم
بل يقعان في جواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شيء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء
بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية
غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا بحسب الثبوت للشيء ولا بحسب الاثبات له انما هي المقومات
بحسب الماهية من حيث هي هي واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها
بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب
بلم كما ان مقومات الماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن
البرهان بل يعرف ولا يجوهر بانها المحمولة فيطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان اشتمل الاولى بالقوة على الثانية فا
لقبول الماخوذة في حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اي الجوهر الممتد بالذات **الفن**
الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول **فصل** في ان الجسمية من حيث هي
لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل ان لا شيء من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم
الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان في ابعد غرض واسهل معنى
نعلى وانفعالي فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه واينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة الا
ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شيء
هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو
القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما
هو جسم وبرهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه
طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بيانه ان جسمية اذا خالف اخرى في ان
لاحديهما مادة والاخرى او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان بعد تحصيل
ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث لا يحمل له مهية الا بعد تعين
ان كميته الاتصالية القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون جسما
تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس
امرا ابهاميا ومعنى وصورته كما فرض ان فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي
لها ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب كمالات اخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية

والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو
حصلت له صورة اخرى صار اكمل من ما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام ليس من جهة
ان مجرد الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق
فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل مجردا عن ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية
محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور
والهيئات وجدنا انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد
وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة
والهيئات المتفاوتة اما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات
او حقيقة غير محصلة الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح
فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فيبتني عليها
كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى ولها طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات لتعميم وجود
الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك
او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة
الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار
اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال الحلول لها لكن الحلول ثابت في
بعض الاجسام وهو بناء في كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها
في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها **وهم وازاحة** قد توهم بعض
الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في
جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو مندفع لانا نختار عند الترديدات
الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار
الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص
لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي الزوايا
القائمتين لا يقتضي في كل فرد لا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوص
التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث
هذا التساوي للقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولا زم المعين
فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق
والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل
المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاولى فليس لاحد
ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل
ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في
ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو
الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف
الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض
للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس
بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لا لكونه انسانا لا بشرط شيء ووجود الانسان المختص به وهذا هو

الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى
المحل بعد ان لم يكن بسبب امر اخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود ماهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقارها
اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج
بمقتضى المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه
من قابل متاثر وقد علمت من ان جهة الانفعال تنبعث من الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل
هف واما الطريق الثاني وهو ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية
النوعية وهو الذي قد مر بيانه في ابطال مذهب ذي مقراطيس ونحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه اخذنا
فيها فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك
الطبيعة الامتدادية يكتفي في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام
الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جائزا فامكان
قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخص مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث
هو هو لو لزمها ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخص اذ لو تعدد
شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق الى رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع هف ثم يثبت
بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة
العائقة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مط واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
يجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم تقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة
الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث**
لما كانت طبايع الافلاك اي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع
من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما ولذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيهما من حيث جسميتهما فاذا كان الحد
هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزءان منفصلان من فلك
واحد كجنبتي الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممين وذلك لان البيان
الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه
عندهم فان اعتذر واعن هذا باصل الفطرة فههنا يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتداد هناك **مخلص عن شوكة**
هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والكاشف المدقق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا
ولكنا اقمنا على فلق وجه النقض عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالاثنينية وذلك
لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة
هي تبدء صفاتها واوضاعها وافاعيلها وحركاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او
خارجية ليست اجزاء مقدارية لامر النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل انما المستحيل تعدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزءان للفلك لا من حيث
هما جزءان لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة

لم يذكروهما من جملة اعداد الافلاك **فصل** في دلالة احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة
الشيء ليست داخلة في قوام ماهيته فلنا الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى البرهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه الا
الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فيتبين من هذا ان المادة
غير داخلة في قوام ماهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعيين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا يتاكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها الى المادة
فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تاكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها الشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون محصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس
لان الاتصال نفسه لا يحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجج اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس الا ان يوجد
الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى محصلا انما تخصيصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يجعل
بالضرورة خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية تفصيل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز ادن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث جسميته لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء
ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يزول
عنه وهو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار ساير الافراد له اليه فيلزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هف ثم انك لما علمت من طريقتنا المخالفة على القدماء بجواز
كون ماهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في
الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير الى احد
المسلكين الاخيرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرا
بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موجودة مجاوزة و
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخ
اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار

وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن حصولها في حيز مخصوص
فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيزا اولى به من حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند الحصول في حيز فهو اما
جميع الاحياز او في بعضها دون بعض فالاول ممتنع لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح
من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به تلبس الصورة المدرية واذا لبست
تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز ولبست
تلك الجهة الا علاقة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة ساير الاوصاف الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة الى صورة معينة شخصية
دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني اي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على
تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف السافل والفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك طريق آخر انها لو لم
عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للاشياء لان لوازم الماهيات لا ينفك منها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل
وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون منفوشا بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفعل عند الكثرة فيكون
عروض امر لازم مما يغير حقيقة عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع ولا كذلك الحد
بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كا
لجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون ذا اجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكيان
من غير تفاوت في حقيقة المدرك ففي المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا بالفعل فان كانت في نفسها قابلة للاشارة فكانت
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها اما اليه الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه طريق آخر لما تقرر عندهم
ان صح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها **تفريع** قد صح واستنتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اي وجود كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يتحصل به الملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي اخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث
ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه
لا يؤثر في الملزوم وجودا وكمالا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما
الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى
ما شانها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم المهية وبقيد الحيثية
يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبايع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى

وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم بط بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين فيفرض هيولى
كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون
كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة ح يكون هيولى ذلك الجسم يخالف هيولى كل واحد من النصفين
وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما با
لمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا ولما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت
قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل
جهة حكما واحدا ولما بقاء احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يخص
احديهما به دون الاخرى وان كان بامتزاجهما شيئا واحدا وهو ايضا ممتنع في عديم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما
جزء للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محالة جزء مقداريا لها مع انهما مجردتان عن المقدار هف **تفريع آخر**
يحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب
مهيتها محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الذهن نحو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير
والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه
العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم ثبوتي فهو امر محصل القوام بالفعل وليس امرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور
الناقصة الفصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والتناقض وامثالها **تفريع آخر** لما ثبت ان
كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعليته بجوهره مما يأبى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان
ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته فيه بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل
عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا دالا على خبر التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل
الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا
نعني بحقيقة الجسم الا جوهرا متصلا بنفسه فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها تلحقها
او يكون جوهرا عقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه المحذور ما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن
انكر وجود الهيولى الاولى عارف ذلك قلنا قد مر سابقا ما هو يدفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة
وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة تلحق كل منهما الى الشيء بعد تمام
حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وبه تحصلها
وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان المهية الخارجية وقصور كل شيء من توابع
حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها
وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا لنوع آخر من جهة الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه
ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له في نفسه وجود تام مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية
خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا الفصل
الثانوي والنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عارية في ذاتها عن
جميع مراتب التحصل والنوع الابهام الا ان ما لها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها **فصل**
في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على
هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها
الى الصورة علمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما تلك
العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هي قوة له او ذات قوة له او استعداد له او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم ويحل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والاول يحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان المتضائفين يعقلان معا واما الثانية فهي وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين لاحدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر بنفسه بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلفة الاستدلال اذ فرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر وعدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له اولا ثم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكونا كلاهما متصادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتيهما بدون صاحبتها ثم لو لم يكن لاحدهما اقربية الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحذور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال للجود الى جواز تحقق احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة للوجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة **فروع** مذهبنا يكشف لك ايها العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فالاولى ان تستغني عنها في وجودها في نفسها اذ الايجاد يتقوم بالوجود والتالي محال كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال فقد علم من مذهبنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام واعراضها بالكلية لتناهي الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الآحاد في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه ولبركات هف **شك وازالة** ليس لقائل ان يقول لاختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلا نسلم يكون تلك الاحوال هي الصور الاولى احوال في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان صح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاهما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يحصل ولا يتخصص الا بالمادة فكذا ايجادها لشيء آخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لا من شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة

مستقلة او آلة مستقلة اذ فاد سما بعينه كيف ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الآلة والواسطة ان الآلة ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فيكون المعلول المطلق والآخر علة بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى مستانفة ايضا المادة عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان تكون موجودة متخصصة قبل وجود المعلول والتخصص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصرت الماهية في شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة هذا محال فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعلة متخصصة في افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى يفعل فعل ما عدمت عن المادة في اقامتها باقامته هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي ستصف حاله من ذي قبل ان شاء الله ويلزم ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قدسي **تكميل** لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت ولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم وتمام له وقوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة ولما بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والاتصال والانفصال الا ما شاء الله فهي وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في افادة الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان وذلك لان تخصص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تخصص افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة والا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصور قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقتها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما التي بحسبها الانفعال والافتقار الى الهيولى الا انها بهمة غير منفكة عن تجدد الامثال ولا خالية عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تخصصها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في تخصصه والتخصص متقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او سابق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين هذا محال ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من الشكل وليس كذلك فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية او سابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلاث مراتب او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة والاستحالة

لتالي يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة وآلة فبقي ان يكون شريكة
للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة **فصل** في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب
الذات وثانيا للمادة وقد ثبت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول
فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة
اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا
يستلزم الثاني فكذا الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مباين
ومنه ما يفيده وهو ملاق والعقل لا يمتنع عن صحة القسمين والوجود يصدقه فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين
وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل **فصل**
في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة
بل لها درجة من السبق لم يكن للهيولى في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا
محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري الهي وعقل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا انفسانيا
فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا
النور العقلاني يهب الصورة الجرمية باذن رب الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس
بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها
الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي
على الافاضة ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين
العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدما بالذات فهي اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي فعل وقوة
مقابلة للهيولى التي هي قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح في قوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدء لوجود شخصي ووحدة
عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تحققا من المعلول فيجاب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله اسرارهم وملخصه ان العقل لا يمتنع عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة
الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد تام التاثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما
هو في ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات
الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية ثابتة التي
باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد
علة لما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال الرام بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها
استحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو انقص من التعين لان تعينها قد يحصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة فاشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسي اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع
النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية ابت في ذاتها ان تكون مستندة لوحدة
نوعية للصورة بل هذه انما هي متعينة بذلك كما ينكشف للمتامل المتدبر واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان
مرتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها سببا
مفتقرة اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر ومما يوضح ذلك انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من
الهيولى والصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى سابقة الماهية والتشخصية على تشخصية الخصوصية
القائمة بها اللاحقة واما تشخص الهيولى فيفتقر الى الصورة المطلقة لا بهويتها التشخصية فالصورة بهويتها لا بتشخصيتها

الذي

الذي من تشخصية الهيولى ومعينها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة
لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** لك ان تقول لمن رام ان يقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعية
يحمل اشخاصا كثيرة في العين فهي انما تتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية
وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول
انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص ولما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد
وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل التشخصية اذ القابل
كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المبدأ القريب للتشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى
وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعل ومفيدة لتشخصها فلا
يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** ولقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اي
وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على
تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام
الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها
بديهية واما النقض بحال الماهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما
بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهي ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اي بلا ملاحظة شيء منهما
لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي هي بعين وجود اشخاصها
فالحاصل ان الماهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح
فهي الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي وذكر الاخر الامام الرازي
ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع في الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع
الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالاخرى في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما
وهي العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه
قبلية بالذات فالامر فيهما بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا في زمان واحد كحركتي اليد
والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معان في الزمان واما بحسب الخصوص فكلا الوجهين من التقدم والتاخر
الذاتيين جاريان فيهما كما في برهاني اللم والان وقد مر هذا في مباحث العلم **الفن الرابع** في اثبات الطبايع الخاصة
للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى معناها ذهب الحكماء
المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولذلك
سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتنويع والتحصيل وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في ساير الانواع الجسمية
وهي ايضا عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى
الجنس بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لاحد ان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر
من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار لا ريب
في ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا
نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكو
والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او
المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور فحفظه

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها
او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي
الجسمية المتفقة والا لاتفقت الاثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصريات
فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاشياء
منها مهية وانية اقدم منه تعمه صدورا وفيضانا وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار وما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل
اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص
وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات المحسوسة بل المحسوسة ايضا
عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
ولم يبق مجال للتامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يامن الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنتج عقيما
والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة وما فيهم اهتدوا بها لسبق
اعمال قبيحة واخلاق وعادات خبيثة من حب الجاه والتفوق على الاقران وساير امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت
سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يتشوش احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفوها من غير
بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم
من قشور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وفي اقعاسا لكين شرهم وضررهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق
الاخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى على المنصف
المتدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا
الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء الحرق
للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للآثار فليكن
ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا
فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والآثار
الحاصلة فيما دونها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال ان
لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها
والفعل الذي واسطته جسمها شرطه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال قطعا بل معنى
قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع انما يستعد بحدوث الطبيعة بتلك الجسمية
لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم
بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك
او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتاخر عنه اذ المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط
الاستعداد التام فبهذا الوجه يطلق عليه انه سبب للآخر وكان نسبة القوى الى قواها وصفاتها نسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى وهو
صريح في ان هذه الامور معدات للآثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض

ليس الا مفارقا لتلك الاجسام فليجر مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكذا في ساير الآثار كالاحالة الى تشبيه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فما يسمونها صورا لم يثبت الا كونها
من الشرايط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افاضة الا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الآثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس
موقوفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان للآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات
ان كانت ذاتيات للاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقايق فتكون جواهر لاتحادها بمقوم الجوهر جوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينتقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية او يدور او ينتهي المخصصات الى ما هي ليست آثارا للاجسام بل صورا مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان
مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما توهم منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة
فمن باب المسامحة بعدما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون مباين الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها وليس هذا مما يخفى الا على الناقصين في الحكمة
كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم الوجه الثاني انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم منه ح ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه
الكمالات المختلفة الفايضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي منشاؤه صفة
خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد
ان يكون لخصوصية بالاخرة امر داخل في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذا تحقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والآثار فيعود
الكلام في اصل اختيار تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية
وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بجهاتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات لحصول الجنس للفصل اولى بطلب الحصة
فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من حصصه يطلبها فيهما الوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه
مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات
وكتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل
مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
ورب النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة
في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى كلي سبب وقانون مضبوط ومدبر عقلي

ورب نوع حافظ بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيآتها الى تلك الارباب يقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها ظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة
عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ
لصوريتها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردبيهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم
الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطليموس فيما حكوا
عن مشاهداتهم الحسية بالآلات الارصدية حتى ان ارسطو عول على رصد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم العقلية بعد خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيآتها
ونسبها النورية وسمي مثل افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيآتها الوضعية وغيرها ظلال لهيآتها العقلية
ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال التابع لهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر العقول في
عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب حيث يأخذ العقول
في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان تتألم
بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه
والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا واحد
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي
لنقص في جوهر النفس ليستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع للجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق الشبيه
بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك حظ
لمن له اقل حدس والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا
في مباحث وقد ذببنا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بنيانها بما لا مزيد عليه الا انا لا نعلم مع ذلك ضرورة ان الماهية
تلك الآثار انما تصدر من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها مباشر لحركاتها وآثارها فان الاحراق
يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى والصورة
الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوق للعلة
الفاعلية كنفس المعلم التي تحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
لا بد لها من مباد عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل
التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض
فلا بد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية او
النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** في اثبات الصور الطبيعية
من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه فمثل هذا المقوم يكون
صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة متعرية عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع ما من انواع الجسم فانا الانفراد

الانفراد

ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم
للجوهر جوهر لانه سبب في وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود ينعكس من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهريا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلاب الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة
في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث
البحث الاول ـــ انا لا نحتاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها هويات حتى ينازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل متنازع فيه لان الحاجة الى المحل
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم
بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة وكثرة والتزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود
مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع ذاتها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الاتحادية
ومقدار بدل له لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله
وكذا غير تمام ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات الواجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى فالحاجة
اليه في التخصيص للنوع وهو اتم تحصيلا واقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا
سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يصح تقرره دونها وههنا ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات
تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا باس بان نذكرها ولا جرم يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سؤال مخصصات الانواع تابعة للتخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة
للهيئة الجسمية وتخصصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع س الهيئة النوعية في نفسها تامة ج فكذا نقول في الجسمية فان استدللتم
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة س لو فرض الانسان نوعا منحصرا
في شخص ما احتاج الى مميز ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مميز س كان لا بد للجسم من ان
يكون في مكان او وضع او حيز ج اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع اخر جسمي لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهة و
مقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع ففي انحصار الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر س لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان يمنعه
مانع فهو خارجي ج هكذا نقول في الجسم بعينه بما هو جسم س الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة وامور يتفق ولا يتقوم بها
حقيقة النوع ج ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجة فان الهيولى لا يقتضي ان يكون ما فرضتموه
صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها س هي مقومة لوجود حاملها
بخلاف مخصصات النوع ج كل الكلام في انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص
فكذا نقول في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود
انه يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم تثبتوا ان المميز فصلي او خارجي الى ههنا كلامه ملخصا عرشي
ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كالات يستكمل
بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي
والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعي بعد استعداده الاقرب ولتكملها جسما ناميا امرا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه
ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
الاول خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من القوة الشهوية والغضب والاكل والجماع وغيرها وهلم

الى كمال لا يكون فوقه كمال اخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم المقصودة للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير ام المخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لا عداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبائع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تحتها هي يكون لا محالة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل الجوهر هما يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير محصلة القوام بها فتدبر **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان يعلم حال الاخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود المتحقق جوهريته لما يترتب من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد التحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر الذي لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهري ورتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط واتحاد ما طبيعي او غيره وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه نيابة عن الفريق الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بجد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانه خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتاتى ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث اخر** ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر هيهنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء ما يحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ما هو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو او اللزوم او بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل جوهري رجوع الى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما للذابين عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

الموقف ولنا خير ما عندنا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب الماخذ الى هذا المسلك استدلالا او بحثا وجوابا ونذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما اراناه الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر نيلته ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور **فصل** في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل مهيتها مركبة من جسم وامر اخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير مسلم فان الابيض والجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لا انهما من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا نقول في الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه صورة والماء ليس من جميع الوجوه جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف الجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يمكن لك ان تثبت ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وانما يمكنك ان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا اثبت جوهرية آحاد الاجزاء فعلى انك في هذه الجهة التي بها لا يثبت الا بهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لا اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب ان شاء الله تعالى **فصل** في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الاخيرين اعلم اولا ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة لها وحدة طبيعية لا صناعية من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة ما كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى فانه من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة ما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس لها ولهذا بل الشيء جوهرا او كما او كيفا واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية هذا وغاية ذاك لا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية وغايات تصنعية لاعراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفس كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واضافة الى شيء لان الملتئم من شيء جوهري وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض وطويل وقائم وغيرها الا انه متقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي هو عرض له قولا بالعرض وكذا قول الكيف عليه لاجل عرض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام مهيته الوحدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة

متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من
جسمية مشتركة في جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر
بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع
اذا اعتبر واحدا لفرض امر واحد لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية له
وجود فائض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للنار جزء
مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى
الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان مهية المعنى الجنسي تكمل بالفصل
المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عنه
وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصل الجوهرية ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون
نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم كما مر من
ان الجنس والفصل ماخوذان في الماهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقائق في
الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول اما قول من قال في احد المنهجين ان ما لا يتبدل
بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما تبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مهية كالسواد
مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضيين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل
عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا لا عرضا ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع
ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة
لم ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا
يعلم ان صفة النارية اي كونها بحيث تكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض
لست اقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض داخلا فيه
ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل بنسبة الفصل بل اقول ان
الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة
بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الحديد
مهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار
والهواء والارض والماء والذهب والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان
منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجتان عن عالم التعمل والتصنع واثنتان منها مقومتا المهية وهما الداخلتان في ذاته
لا تثبت احديهما بالاخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي
المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا
نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
من الاجسام مدبر عقلي وعناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاية هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا
كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادي في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات و
اللااستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما
شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشا اختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون
اختلاف قوابلها الهيولانيات واختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف
استعداداتها انما يصح لاختلاف التخصصات وانحاء الحصوليات لا الحقائق انفسها والحق ان مقتضي وجود الكل هو الواجب القيوم كما
علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقائق المحصلة

والمواد

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقائق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها
كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم
مجملا ببرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع
والعلم بكون الشيء جوهرا اي بصدق الجوهرية لا يتوقف عليه على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور
الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة
هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير
صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا يحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون من جهة الجوهر له
دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات
وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت معه على اي وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على
الجسم من حيث مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع المعروض والعارض
ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات
مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اي وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت هو خ
ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ان جزء الجوهر اي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهرا والا فيلزم
ان يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة
يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الطبيعي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل
الطبيعة بالتركيب الصناعي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهرية مستغني
القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما ينضم وما ينضم انما ينضم بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما
ينضم في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر
والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا لكان له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد
وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزء كان او لا فتلك الغير خارج
وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اي جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من
مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتائيده في مباحث المهية
ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك
لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه
التي تعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك
الفصول فالصور الطبيعية ليست مهيته جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية لكنه عرضي خارج اعلى ذاتها من الاندراج
تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادي الآثار الخارجية يحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة
في اوائل هذا الكتاب انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة
ومتميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل المهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الآحاد والافراد متفاضل المراتب
والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز المهيات وتفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها
واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما تحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة وجود
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود
لان تشخصه بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو متشخص ومتشخص كما انه وجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبار فانظر **فصل** فى ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة
الجسمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فيتبدل
المتقدم بتبدل المتاخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضا فى التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية
يحصل معها مقدار اخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهرى اخر فلا ينبغى لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم
وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور
الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصورى تبدل الصور الطبيعية يتبدل
الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التى يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل
البدل والسر فى هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج فى لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل فى تشخصه كذلك
يفتقر اليه فى نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه والصورة بحقيقتها تقوم
وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة فى حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة
صغرا وكبرا فالهيولى يحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهى بنوعيتها تقوم الهيولى وتشخصاتها متقومة
بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا
تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى ذالت الجسمية ايضا ولان الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفى فى الجسمية اخرى صح
تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو متعينة نوعية تفتقر فى تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب
زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور **تفريع** ومن ههنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذى كان موجودا مع الصورة النباتية والحيوانية وحدث جسم اخر بخلاف الهيولى
الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا لما
فى مباحث الماهيات من ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد فى المركبات كما فى البسائط وعند اتباع الاشراقيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الاخر والتزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد فى الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل اى النامى وبقى فيه الجنس وهو الجسم وكذا فى الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام
هناك فتذكر **فصل** فى ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول
ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبيينا اخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط فى الاقطار
مطلقا امرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم
امتناع لهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يؤخذ الا الهيولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام جنسى ومقدار كذلك وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا فى الذهن اذ وجوده كذلك لا
يكون الا فى العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة
الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها او ان لم يكن سبقا زمانيا
بل يكون سبقا بالطبع وما يضاهيه الا فى العقل ومع وجود ما هذه صفة الا مقترنا باحدى الخصوصيات الا مجردا عنها ولا متقدما ما
عليها اصلا فلم ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى
اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان فى تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذ كانتا فى درجة واحدة كما يستحيل ان
يقوم معنى واحدا جنسى فصلان منطقيان وليس الحال فى الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد
عبر بهما عنه كما بين فى موضعه فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة
والجسم الذى يقوم الصورة الطبيعية تقويما فى الوجود غير الجسم الذى يتركب منهما وهو الذى يقوم الصورة الطبيعية بحسب الحلول فى المهية
وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاحد من هذه الامور

الثلاثة الهيولى والصورتين تاحدا بالفعل لا بفرض فارض كما تحد الجسم بالزنجى او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة لكن كاتحاد
الجسم بالحرارة فى الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة فى الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد ههنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسى امرا نوعيا فهو اتحاد نوعى
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل
والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما يضاف اليه امرا يحتاج اليه الكتابة فى تحصله نوعا بل تشخصا فيهم
فان الانسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد ثبت ان الملتئم من الهيولى
والجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة
فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا فى الذهن ولا فى العين والجوهر الممتد فقط وان كان المعنى تاما فى الذهن الا انه ليس تام الحقيقة
فى الخارج بل الناقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه اثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صورى هو احدى
الصور الطبيعية والمحصل للشئ يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالمهية وههنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت فى انها بصورة
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشاؤه اختلاف الصور
فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها فى الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما يندفع به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية
الصور النوعية وتقدمها فى الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متفقة الحقيقة فى الكل واما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على
سائر الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا فى الكل وانه يتحصل بفصول ماخوذة عن الصورة ويكون فى كل منها بمعنى اخر واما اختلاف
تلك الصورة او الفصول فهى بذواتها وبجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانهما معان بسيطة غير
ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه فى ذاته اصل كل اختلاف ومنشا
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتى او عرضى ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعنى اختلافا بالفصول والصور
كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا او زمانا
على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالتشخص كما زعم قوم ثم يتصور بصورة بعد
صورة فباستعدادات تلحقها وتختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف فى موضعه ان شاء الله **فصل**
فى ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية لا يختص باطراف ونهايات للاجرام ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص فى الجسم بحد غير منقسم
منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم اى فى نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة فى حد
منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له
حد خطى او نقطى كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة فى تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقى ان وجودها ليس فى امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر
لا يمتنع ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجرى مجريهما والا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالاولوية
وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع والمقدار وما يجرى
مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما تشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور فى
القوى والصور والاعراض الموجودة فى الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه او لا ترى انه
اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجودة فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كل السواد مع غيره كالحركة فليس اذا انتفى السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشي ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اي يصير النفس النفسية والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذاتين واما من جهة جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية لا يصير الشيء في الحقيقة تاما لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقص ومن هيهنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احد الجهتين على الاخرى فكلما كانت انزل رتبة واشد اتصافا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والصور بما هي الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد من الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزائها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بازائها من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالالة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم ساير القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه او تدبيره فليست هي ذات تجزي من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فاشبه حال النفس بامر مركب من مادة وصورة او حيوان مثالي عن بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فالجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات ودون حيوان كالحيات اذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس

وكلية الجسم

فصل في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكاينات قد علمت مما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة واخر البحث فيهما الى اثبات السبب العقلي الفاعلي للاجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية ومما سيأتي قاصيات الوجود الكائنات التي هي تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من تلك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مقارنين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللايق في اول تكونها فكان اولها عين اخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها امكانا لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي لمادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود

الاول لم

الفاعل يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة وذا الى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما يحفظ الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء ماله فضد كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان تؤخذ مادته فتعطى لذلك ولذاك ان تؤخذ مادته فتعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالشخص كما قيل شعرا ازان سرد آمد اين كاخ دلاويز كه چون جا كرم كردي كويدت خيز فجعل بقاء الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الذي بها وجود في هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله ومن ادام

فصل في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها وفي هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي عن اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التاثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه اظهر واقوى المتضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرهما من النبات والحيوان فانهما يتحلل من اشياء متضادة لها من داخل واشياء مضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطا قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسم اخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام لصورها قوى اخرى هي الغاذية وما يخدمها ويعينها خصوصا كل جسم من هذه الاجسام يجذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنه تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة ان يرد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالات جعلت بعضها فيه كقوة العشق في النبات يخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات واما المنفصل فكالالبسة والات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد ليحفظ بها وبامثالها النوع فهي لها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل ان شاء الله الحكيم

الفن الخامس في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير

دوام ولا بقاء وكانا قد احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا
في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة
للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة في الجوهر والذهاب عن
الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر هيهنا نمطا آخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه
غرابة عظيمة لم ترتكز في اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك
والكواكب وكليات العناصر ولاجل ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بتجرد الافلاك ونحوها نعم
هذا الطعن يتوجه الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمايرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل الينا من ماثورات كلامهم
خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم وتجرد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها في هذه
الفصول **فصل** في لمعة عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم
على ما هو به انما الغرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود الباري عز مجده وايصال كل شيء الى
كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومناه وابلاغ السافل الى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللايقة بها وتقسيمها افضل
ما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعي الى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس الى
درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان الباري نهاية العقل وما دونه فعنده للنا الراحة الدائمة والطمانينة التامة
والخير العظيم وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب الاجرام وساير الاستحالات والانقلابات
وفي انزال الملائكة وارسال الرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحي والانباء اعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول منه الشر
والنقص ويعود الى ما بدا منه فيصير لاحقا آخره باوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون
والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى ويمحق الشر واهله ويقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا
هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظ لها
من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون **سر آخر** في تلاشي عالم الطبيعة منه
ودثوره وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموجودة
في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فالنفس مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها
اليها بقواها الحسية ويتصرف فيها بما يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما في الطبيعة فهو من النفس نزلت اليها عن الطبيعة
شوبها وكدرتها لما امتزجت بها واختلطت بما اذ كانت دونها في الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ومخلوط
لبه بالقشور وصفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدرة شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من ذلك الآلام
المتضادة المخالفة بعضها البعض من الشرور والنقايص والآفات والمحن وساير ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو بجملته عالم
الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال الانفكاكي كعالم الاسطقسات
والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم آخر وهو هناك على وجه اتم واقوى واشد واعلى والذ واصفى وكيف
يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود
الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقي يتعذب مدة بشقائه ويتبدل عليه
جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوي الى مقره في الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى **سر آخر** قد انكشف لك مما شيدنا عليك بنيانه
واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال
نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل ويتحلل
ذاتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالي ووداد كل فرع
بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تاملت قليلا لوجدت ان النفس التي وقعت لها ادنى ارتفاع عن

مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا ساكنة في الرجوع اليها الا انها مجبولة في محبة البقاء والثقاء
على اتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية تشتهي ان يكون
نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله وهذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس اعني الارتقاء الى مرتبة العقل واشتياقها اليه اكثر
من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء الدنية والشهوات الحسية ان لو يعوقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها
الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي
الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد
والزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فبهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها هو
مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت
عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس
عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولاجل ان
قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومترقية في عينها حالة
بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان يبطل ويضمحل وهذا ايضا حكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس مدة
من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم
الطبيعة واثرها هالك **وهم وتعليم** ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمنزلة النفس
كما لا يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين
لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان
الجهتان كما يشير ان يكون احديهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الجهة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجهة
السافلة المضافة الى امر متجدد فاذا اسقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى نفسها الاصلي وجزءها العقلي واما الطبيعة
فهي سارية في اقطار الهيولى ناشية عن عالم البقاء والنور متخصصة الى حد التجدد والدثور وهي لا جهة عن الامور العقلية غير
عارضة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية
الكون تجدد والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها وجودا ويحصلها تشخصا فهي ايضا جسمانية الكون فهو
متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا بد ان يكون لا
يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتفع عنها وتخليها لانها محنة وعذاب لها وانما اهبط
النفس اليها وابتليت بها تعصيا ونقصانا اعتراها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في مبدأ الوجود واول الولادة فاستوجبت
الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرايم فتخرج عند ذلك عن السجن
الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا اخرج عنه المسجون لم يبق له بيت لم يبت مغلق بابه
ولا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادع عليه وآله السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول
الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان
الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن وبحسب الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سموية او ارضية اذا استحالت وذهبت
تخلت النفس وخراب البيت اذا تخلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما
فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى باريها واذنت واعيها وهو معاد قوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل متحرك
جسما كان او طبيعة او نفسا سيؤول الى فناء كل شيء هالك الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان واعلم ان الباري جل
ذكره فاعل كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوه صحيحة
قوية لا حاجة الى اعادتها هيهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع الى ما هنالك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة انه جل مجده خير محض

لا شر فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيراً محضاً ووجوداً بحتاً يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعاً وارادة او يطلب
ما يطلبه ويتقرب الى ما يتقرب اليه طبعاً وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته و
ارضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد له من في السموات والارض طوعاً او كرهاً وظلالهم وقوله وان
من شيء الا يسبح بحمده ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجوداً الا وله توجه غريزي او حركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلباً للبقاء الادوم
والشرف الاقوم وتخلصاً عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفناء وهكذا فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه
وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل مستفاد بالاستقراء
والتتبع مع الحدس الصحيح فضلاً عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكرنا ايضا فيما سلف من ان العالي
لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري او لاجل ما هو اشرف من ذاته كسواه حتى ان النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا الا لاجل
ان يحرق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يحفظ كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبعه وكذا النفس
لا يدبر البدن لان يصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كمالها او يصل الى غاياتها ومبتغياتها
وشهواتها فكل موجود سافل لم يطرق الى كماله العالي يسلكه طبعاً او ارادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه
ويطلبه او يشتاق اليه طلباً طبيعياً او شوقاً نفسانياً وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية
ونهاية ضرورية لانهما لكان ارتكازهما في الجبلة والغريزة عبثاً وباطلاً وهباء ومعطلاً ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة
فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في
المكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضي ودفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان
في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول محقق ابداً واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة
الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول
ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في العنصريات والفلكيات واما فيها فالطبايع الاثيرية على
مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللايقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل
آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزوية اخرى وهكذا الى
ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة جسمية
فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صورها في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطون هو صح
وشيعته بالمثل النورية وهي حقايق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي
يكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات
بالفعل وهذه لا تخرج عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها و
تشخصها الزماني الانطباعي الانتقالي لا تنتهي اليها شيئا فشيئا على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها
خصوصاً بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئونات وجهات ووجوهاً وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما
بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات
والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابداً متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوت مطموسة
في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية و
النقص لا يخرج عن التمام فهي ابداً مستهلكة الذوات في ذات المحبوب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي و
لا مجال لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده ومن اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم
الاستكبار والانانية والاباء عن السجود لان الكل من العالين سجود وركوع وخضوع **وهيمان وازالة** وليس لاحد ان ينكر
وجود العشق الرباني والمحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا له ان يقول
المحبة لا توجب الوصول والا لما وجد في العالم محب مهجور ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق او التقرب

مثلا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسب حصول
ما يميل ويشتاق اليه اذا خلي وطبعه الا لمانع غير هوية ذات الشيء ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون خارج صح
الا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوص
هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فالكل
منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه واذا ثبت هذا فقول القائل يجوز ان يكون المطلوب امراً نسبياً كالتشبه
او القرب من المطلوب مدفوع بان هذه الامور ان اريد بها نفس المعاني الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالاً لا
سيما في الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء ومطلوبه
يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفاً وخسيساً معاً من جهة
واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف بجواز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعاً لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا
ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه اذ مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخيرية والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه
او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجوداً واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المط وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى يقتضي ذلك الشيء بحسب
جبلته طلبه والانتهاء اليه لما مر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار في غاية غايته ايضا صح
وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار
فثبت وتحقق انه لا اعلى ممن سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **حكمة مشرقية** كما هو
سواء كانت واجبة او ممكنة ولا بد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليله كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصاً
الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود ومنشأ كل مفهوم وماهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كهذه
والوجود كله من شروق نوره ولمعات ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم
اصحاب المعلم الاول يسمونها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور
المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة
كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجوداً لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى
في السموات الا ان بين الاشعتين فرقاً وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها ولهذا انها غير نفاد صح
احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلي بمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية باكر
فاين هذا من ذلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلام والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحنا
سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل
والشرايع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك
واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه الا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء
صلوات الله عليهم ورحمته واتباعهم واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدء والمعاد ومن لم يكن
دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب
والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها قيام العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلايا
والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال هم ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وقوله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعاظم الحكماء واساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم
وآثارهم وقد اتفق افاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم و
انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المبادي وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري انهم متفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسائطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم
من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمري ان التناقض
الى

الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقدسه عن وصمة التغير والتكثر من قصور مراتب
القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين دالة على انهم قد اصابوا
الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم واضرابهم اهل السعادة الالهية في حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند
طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثالس وانكسيمايس واغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن
وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبية في القلوب لسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة
المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب واوميرس
الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي وبوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم ونحن نذكر ما
وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين الخمسة اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم
الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم
كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا خلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ما هي وكم هي وان المعاد ما هو
كيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في
كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرادهم فمنهم ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بملطية بعدما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير ذو حكمة
قال ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع تأييس الشيء ما ليس بشيء واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال في العنصر الاول فهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا
شيء معه وسيكون ولا يبقى معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء [ولا شيء معه]
واكوانها لا ماهياتها وعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكن مجعول جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من
المقاصد التي منها حدوث الطبايع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد ناش من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه
صور الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي [جميع صور]
لو ذكرناها لطال الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها
من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب
لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي في الوحدانية مثل رأي ثاليس الا ان في كلامه رموزا [وانه متحرك]
وتجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون
في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة
عبارة عن الفاعلية اي الايجاد التدريجي او عن الوجود بعد العدم وحكى عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد
موضوع للكل لا نهاية له ومنه تخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى بالجسم الاول الهيولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادي مطلقا وهي المبدأ
القابلي للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال الجسماني يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعال وحكي
عنه ان الاشياء كانت ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط
ثم من متحرك

ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بمقدار
الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري اقول قد علم من الاصول
التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسيمايس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد
من انه سفل تلك العوالم وثقلها او نسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا صفي الجزءان عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية ثم قال ابدع الواحد
بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنهما ابدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا تحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى بعينه
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد
لصور الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود
النبي عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس وراءها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
اقول ولكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اخفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب اليه مثل هذا الرأي بل
المراد شيء آخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عددناه من
النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابيك حتى تستغيث في آخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها فتستضيء الانفس
الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها
مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكله اذ قد تبين بالبرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يثبت ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من الشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلائق الى المبدأ
الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه
وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات انها هي العدد معروف
عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان الشرف في كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن
الوحدة فهو انقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة

التي من اجلها كان فاذا البها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثا يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للمنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفنا والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفنا والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم وانتهاؤه الى عدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حريوس وذيوتون الشاعر متابعين له على دابه في المبدع والمبدع وانهما قالا ان البارى تع ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما ابدعهما لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموستان تحت انوار الجبروت واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية ومن جملة السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تع وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان تقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد ترى الموجودات متناهية فيتوهم انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فنيت الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الا انها لا تتناهى زمانا في آخره الا من جهة اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثالها ليستحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وتقف الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص جميع ما من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة وهي عدم احتمال المادة الدهرية التشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات بجميعها قابل للزوال والدثور من حيث هوياتها التشخصية واما بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل كون مهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس وثاوفرطيس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى كما نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادي الاول والمثل عنده بسائط مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذا جميع الصور المحسوسة لما دونه ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول ونحن قد احيينا بعون الله تع رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وشوقا الى دار كرامته ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم تكن الصور عنده ازلية في علمه لم يكن ليبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر

بدثور

بدثور الهيولى ولو تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما كانت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها قال واذا اتفقت العقلاء على ان هيهنا في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل عقلية انتهى اقول قد افادت كلماته الشريفة اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره واعراضه على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من المبادي كما حكي عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم في المبادي بمعنى ان كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود يكون نقص وجوده متقوم وجوده بالعدم وثبوت كونه بالفنا وبقاؤه بالزوال ولهذا وجود كل فرد منه او جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء ويستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل ويغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها ومهيتها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تع بالاشياء التي عجز العقلاء الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول وربما مال الى صحة القول بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكانها بريئة الانكار مصلحية وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحسيات والاكوان انما ارتبطت راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس وكاتصال احواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حيث صار وجوده وجودها و فعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين داثرة حسية وباقية عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فصلنا سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك تعدد القدماء ولا استكمال له تع بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست وجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطوية مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاتها باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه ولقد صدق الافاضل الاوائل في قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه واجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا لجميع الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تع ونقل عن افلاطن ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فاثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس بناؤها على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر عند الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من سخيف القول لان وقوع مثل هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين

اوبين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا تحتمل صورتين معا فضلا عن الوجود الغير المتناهية اذ لا اجتماع
لهذه الوجود بل لا تعدد كما في الاتصالات الشديدة من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال انما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي
ولا العدد الغير المتناهي فنسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فالمراد
مراده ان العنصر اى الهيولى امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولى كما مر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وانها
وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة منصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق
وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير
وحكى من اسولته ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان
لانه لم يوهلهما اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد
الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى اقراطولس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط
بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على الاشياء دائمة كلية فعند ذلك سمى افلاطن الاشياء
الكلية صورا لانها واحدة ورأى ان المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما وحدا لانه لها متقدمة عليها اقول
قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعا والمراد
الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من نحو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني والماهيات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
هي والضمير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هوية عددية حتى يلزم من ابطالها صدق الحدود
على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة
فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون المحسوسات في عالم المفارقات عين ان تقوم
هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها دراية
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل واما افلاطن فقد اختلف
في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول
ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري
قد صرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه الباري من لا نظام الى نظام
ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحب فالمبدع لهما
اذا قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذا بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا عليا وليس له بدو زماني اي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان فاحصا
فحص عن سبب اختراعه اياه بانه مريد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولشبه قد اطلق القول في كتابه المنسوب الخاذن
بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه مبتهج دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من
اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت دار
المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي ولولا
استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل ادى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون

ولكني استبقيكم بقوتي الالهية انتهى كلام العامري واقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في التوفيق بين كلامية الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله
على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليس للماهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان يقال انها مصروفة من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل
مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في
الحدوث لاجل تركيبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام نحوا اخر من الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفنا عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها باقية من ان المراد منه انها لم تتدرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الاخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه الاسكندر
الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني داثرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله وان انكره للشفاء سائر كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما الشادو
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالا له وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كساير الصور
الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفنا فهي مادية
الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ نعيد
صورة البنيان وسياق الكلام وثانيهما المخالفة مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما عرفت والاولى ان يقال
في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضها حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي
عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه اياها فاذا
فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فاعلم ان من الصور الالهية لو ثبت ان لها ماهية غير الانيات
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث الماهية باقية باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات
بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم وانها وجوه ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما يحتاج
تحقيقه الاعلى الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد التصفية كي يلحق بهم ويدرك شهودهم فان الله ولي ذلك
فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون على عالم الصور
الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري صرفه من لا نظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومانا
اليه من ان شخصيا كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف والتي سنقله
اثناء اتقان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ تشبيه
ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شان الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان اخران احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه
النشاة الداثرة نشاتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما
حكم بانها تموت فقد ان استعدادها الحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها بقاؤها بعد
البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نفس وجودها وهذا النحو من الوجود

غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود اخر تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون
ثم الله ينشئ النشأة الاخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتخير ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاد ابو الفضل
عبيدان الحكماء اوجوا الجملة السماء النفس والحيوة فاما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية متنفسة حية مجبوة غير سرمدية ولا باقية ابدا
وكان يقول ان الله تعجبني امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتمجيده اخبرها بانه لو يخليها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعلمه
بها من مشيته ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا اضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف
عند شرحنا الكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب انشاء الله تعالى ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لا انه من طبيعة السيلان و
الفنا فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث
التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فقد ميز ابي افلاطن بين العقل
والحس وبين طبيعة الانيات الحقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية
داثرة واقعة تحت الكون والفسا فلما فرغ من هذا التميز بدأ وقال ان علة الانيات الحقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة
هو الخير المحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الابد وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية او حسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين
ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على الحق الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف نقلا عن استاده وقال في موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والبا
لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى
بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فنا هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشياء وكون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة
نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والباري احدي الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما تلك العقليات جهات قيومية وتكثرات فيضه وجوده من
غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلولة
مخصوصة لا يتعداه والباري لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصال
والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث وتتابع العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون و
التناسل اراد بالكون التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات الوجود
من الطبايع المنتشرة المتشخصات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابدعت الهوية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا
صارت يحكي افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدع

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعهما العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما داثرا وانما سميتها
لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتي بالشيء الداثر والا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وافق للنفس فعلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الجرم
تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء
بعد الشيء ولا محة انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشيا
معا والتي في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا الكن الشيء بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو
لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين ما دل على ان جانبا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الذات
عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدء ويدل على ان حامله ذو بدء وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية
لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم يزل لا غير جائز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء
وخروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفسا يدل على دثوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتداء اجزائه يدل على بدء كله ولجب ان قيل بعض ما في العالم قابلا للكون والفسا ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدو يقبل الفسا واخر يستحيل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطا طاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لهم غير جائزة عليه لان لم تقتضى علة والعلة محمولة فيما
هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله يبطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفسا لان هذه
الصيغة تحتمل الفسا انتهت كلماته الشريفة النورية اقول انظروا معاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جاء
احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا
في ارادته واضافته **تفسير وتذكرة** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين
ونفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة
للاحقة من حيث شخصيتها لان علة القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان
على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو لان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم
مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى
غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في حد السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التميز
بين ما منه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشيء يجب ان يفارقه الشيء وما به الشيء يجب ان
يجامعه لان الاول سبب زماني معد والاخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه لشيء لا من شيء فقط الا بمعنى القبلية
الزمانية لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زماني لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا

فشيئا فهو ابدا لا يخرج عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاخراج الشيء من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لا بد
له ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله ووجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا لهما
ان الكل ما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر
سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعني الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية
لا يجامع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الآن
فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثوره وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود
في الدهر فجوابه ان مجموعها عدم في الدهر لعدم اجزائها الا ان كل جزء كما انه موجود في وقت بل في ساير الاوقات كلها فالكل معدوم
في جميع الاوقات كما حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له
ومعنى فعل يقتضي اولا اراد بفعل ما هو بحث مقولة ان يفعل وهو التأثير الذي يجيء دون الابداع وغرضه ان وجود الصور
الجسمانية يجيء بالحدوث والفعل الذي يجيء لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل فوجوده يلزمه زواله وكونه
يستدعي فساده وقوله يبطله بصورة الصبغة التي لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتصير
اياها وتتحد بها وقد علم بما ذكر كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع ولمية بواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك
وطي السموات كطي السجل للكتب كما قال تع كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وذلك لان الباري عز اسمه محرك
الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عنايته
السابقة على وجود افاعيله وصنايعه قبل اظهار فعلها وصنعها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط
الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا
كان محرك الافلاك باذن الله تع وموجد الانيات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها و
ادارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن السير
وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد وتخرب النسل وانتقلت الاكوان الى الدار الآخرة وذلك لان
قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انفدت نفد بنفادها الاكوان وقامت القيمة فقد
علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السموات والارضين ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **وهم**
وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيزاح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه
فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لاجله وقد
فرضناه كذلك اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة او قسرا وشيء منهما لا يكون دائميا ولا في الافاعيل الطباعية و
المفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود
الافلاك وما فيها غاية يتبرك منها علما وينتهي اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله
غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذ ذلك في الفعل المطلق والتأثير من الليس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض
الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير
جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم بصورة صيغة لا يحتمل الفساد **تسجيل** قد تبين وتحقق
بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات
وزوالها وان لله ميراث السموات والارض فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى
عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخ حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة
القيومية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب
فيكون القول بقدمها حقا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلوم
الربانية وعالم القضاء العيني وان اراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية

وعلوم قضائية فالقول بقدمها وتجريد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا
الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به نور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في ساير الاصول
الحكمية ولان طرفيه وسمياه افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهب والله
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة
الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة
قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل
العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان بادي الطبيعة وانما ذلك
كان من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل الفواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم
الحسي اشارة الى العالم والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا و — العقلي
يفور فورانا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي — والفساد
في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بجعل عارض غريب عن وجودها ناهيك
به قوله اضطرارا اعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك
الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان يوجبهما
فيها من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها و
الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع
انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين ابتدأت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علمت مرارا ان التجدد فيها
عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها
فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان
ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا
الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة
بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد — واحدة
صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله
ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي
علم الله سبحانه كما هو راي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما ويسمونها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها
واوضحنا طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
وبوار السموات والارضين فمنهم نبيون الاكبر ابن فادس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو
قوله ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان
الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن و
من اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه
والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد
بما نقلناه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي
بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة له نقله بعض افاضل
المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية
او

الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى تقدير لعل المراد منه ما يحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم البارى سبحانه والعلم يقتضي بقاءها دائما وكذلك الحكمة والبارى قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والبارى قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادى الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه وتعيين مراده فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس وشيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود لا غيره اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وح يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه الفذ الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه وشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض بل القدماء لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما لغفلة او تعمد لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنه ابدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان دثورها بالنوع ثم العالم بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مراده يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهية والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور شخصياته الحسية وهو بانها المادية بقاء صفوها اى صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداسيا وانهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والا فليس بمركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا بيانهما احدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما له روح وتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفى ونقى منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صائر اياه متحد بوجهه الباقى رجوع الناقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله الا الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واوله هذا العالم المحبة والمنافرة واني في هذا الراى اباذقلس حيث قال الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول دلالة هذا الكلام على الحدوث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى يتصل بمحبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذي غاية يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على جذب محبة اليه ومحو اثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهذا لا يوجب الالتفات من العالى الى السافل لان العالى لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو اثاره ويجعله فانيا اليه من غير تغيير ومباشرة وبالجملة وجود العالم مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من قوته الى غاية العالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدا منه ومن القائلين بحدوث العالم انبذقلس قيل انه خالف الاوائل في الاوائل قال المبادى اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدا واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد اقول كانه اراد بالمبادى مبادى القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادى الوجود المفارقة لكالفاعل والغاية فان المادة والصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد مكانى باعتبار امتدادها الجسمانى واراد بالصورة الطبيعة المقومة للاجرام وهي بحسب وجودها النفس والعقل فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدا للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث وكماله والمادة مبدء قوته وقبوله وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا ادثرت وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه ولهذا قال منهما المبدا واليهما المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية يجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها فهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية عند الله ببقائه لا بابقاء ذواتهم فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليونانى الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها امة فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤومية انقيادها وبالفقر نوة قبولها وهي امر عدمى وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها في الوجود في كل آن واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والاثار وموجبيتها بحسب حقيقتها العقلية التي في علم وهي من جهات الله وحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله ان النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله واشتغاله الى الدار الاخرة حسبما اوضحنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس راياً وعلما وكلامه امتن ومقالته اوض وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدء والمعاد بفاضل المتقدمين وافق

استفاد من كثير من المسائل منها ان البارى عالم بالاشياء كلها كليا تها وجزئيا تها على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم
ولا يتكثر ومنها انه نفى بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذو
نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الله انه قال
لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو لعاد الحركات اى عددها ولما لم يكن يحيط به شئ اخر والا
لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون فلم تكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما اقول
كلامه ظاهر فى ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة فى ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية
مما يجرى عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود
قابلا للكون والفساد وحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعى له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة
فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية
مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلى من جملة عالم الشهادة
والحس بل من عالم الغيب عالم التدبير والقضاء الالهى وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق
ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين فى العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجى وهو عندى
من اعاظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه فى علم النفس وعلم الربوبية
وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد عليه فى شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومى وثا
مسطيوس وان كان الشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه فى القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال
وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو
الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله
مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعله من افاعيله بتوسط فمركب وقال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل
مطابق لطبيعته ولما كان البارى موجودا ففعله الخاص الوحدانى هو الاجتلاب الى شبهه يعنى الوجود ففى كلامه دلالة على حدوث
الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلويحا اما الاول فحيث قال المكونات انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها
واما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة فى ان لكل جسم طبيعة هى مبدأ حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث
فكذلك مبدأه القريب فيكون كل جسم طبيعى متجدد الحادث زائلا كائنا فاسدا وايضا فى قوله ففعله الخاص الوحدانى هو الاجتلاب
الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى
افلاطن وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس فى تصنيفه
تلك الشبهات التسع التى نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرناها وبينت وجه التفصى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها الا
مجال الدلالة فى حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها ايضا اليه ولهذا
ذكر الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا فى ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق
الناس منطقين احدهما روحانى بسيط والاخر جسمانى مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر
هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه مقالا
ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتابا فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية وفى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و
حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واشتغلت لبوب فالقشور داثرة واللبوب باقية لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة
وحيث القوى انقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدر والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من
ذلك العالم فى وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم داثرا اذا كان متصلا بما ليس بداثر ومن وجه دثرت القشور وذات

الكدور

الكدور وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب
والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذى يدفع عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى وكل بسيط مح
اضاف اليه القول الاول لا يخ من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التى ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر سابر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان
ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه ان الاوائل التى منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهى لازمة للدهر ماسكة الا انها
من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى الذى ليس فوقها
جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذى قوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادى وقال ايضا
ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو محتد اذ قد حققه الحق فالحق الذى استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذى افاد وكل حق حقا مح
بقاء هذا العالم ابدا وابقاه بعدد ثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا
العالم قد اضمحلت قشوره وذهبت وصار بسيطا روحانيا وبقى ما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية
مثل العوالم العلوية وبقى فيه جوهر كله قشر ودنس وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التى فى غاية
الحسن والاتقان ان مذهب الحكيم الربانى المشهور بين الناس بانه دهرى هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه فى حدوث العالم
وخرابه ودثوره وبقاء العالم الالهى والصور الربانية وانه لما راى وانكشف له اتصال اول هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال
المعلول المفاض بعلته الفياضة واتصال ذى الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم
بدوام حكم لحيانا بازليته هذا العالم بهذا المعنى كما ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما
علم فقوله بدهر هذا العالم لم يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك وغيرها ازلية الاشخاص والاعداد بل عنى به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور
يقتضى غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضى مبدأ وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لها
او ان يكون لكل مبدأ مبدأ لا الى بداية لا بداية لها فى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له
فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى حققه الى ان الصانع له قديم وهو المبدأ الذى منه بدء وكل باد والمعاد الذى
اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور
الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء
كما يقوله الصفاتية ولا حالة فى ذات الاول ليلزم التكثر فى ذاته ولا انها متقدمة به تعالى عن ذلك فى مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب
من الوجوب الى الامكان او الحاجة من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق
فى الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شئ لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون فى علم التوحيد على ان البرهان قائم كما
اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزى يقتضى بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** فى نبذ من كلام ائمة الكشف
والشهود من اهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية التى هو ملاك الامر فى دثور العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق
كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذى هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلم فى نهج
البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن يميد باهلها ميدان السفينة تصفقها
العواصف فى لجج البحار ومنها ايضا قوله ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا
الكلام كما قبله فى غاية البلاغة فى الحكمة لا ينكشف حق معناه الاعلى من احكم القوانين الماضية وامعن فى الرياضات العقلية
لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربى فى بعض ابواب
الفتوحات المكية قال الله وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال
الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها فى هذه الخزائن ثم قال بعد كلام طويل فبالنظر الى اعيانها

هي موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب منها العين
الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان او
الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو يجدد للجوهر
الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح لا شبهة فيه لانه بحث
الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا لانه تنبيه نبوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان
فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثمائة يحكي عن عروجه ووقع بحث الباطن حين مخاطبته مع ادريس
النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له اني رأيت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى نفسه فسألته عن زمان
موته فقال اربعون الف سنة فسألته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي ادم تسأل عن ادم الاقرب قلت بلى
فقد صدق اني نبي الله ولا ادري للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق
بانتهاء المدة لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم
في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود ادم من شروطها فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار
الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان
وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف **الفن السادس** من علم الجواهر في المبادي والاسباب للطبيعيات
التي يتسلمه العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذا من
الله من جهة ملئكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول **فصل** في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان
هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة
الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخن النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات
تصرفا ارادياً في انواع حركاتها وسكناتها من غير مصرف خارج عنها بحسب فنها هذه التصاريف قاسر غريب يقسرها على هذه
الافاعيل فهذا ما اردنا في اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم اولا ان كلا من الوجهين صادرة بارادة مريد وكلا منهما لازم اولا نحو
طريقة واحدة لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل مختلف الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست محركاتها من خارج
مشهودة لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان نحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس لنا كمن شهد
انجذاب الحديد الى حجر ولم نر مغناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي لكل
عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان
هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يصح حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي اثارها وافعالها فمنها قوة
يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة مختلفة الفعل والتحريك
من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى يسمى طبيعية بحسب هذا
الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد
فيه قوة مباشرة لفعل الحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا شرط ان لا يكون معها قوة
اخرى نوعية كنفس وعقل او تكون واذا كانت قوى احدث هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكيا
كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة
تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة
فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل
في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو
عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف

تحقيق ماهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه
المسئلة وامثالها حكم المحل القابل والرجل الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حدت الطبيعة بانها مبدء اول لحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى
قولنا مبدء اول للحركة اي مبدء فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني جسم المتحرك وقد وضح الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تاثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب
ان يكون في كل شيء مبدء للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتي
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او بجواهر ومعنى قوله اول اي
مباشر قريب لا واسطة بينه وبين محركه فعسى ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة
حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية لبه
الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما رجحناه اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو
الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة تستحيل
محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها
غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة با
لنوع ووحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي تتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم
العجب انه جوز مثل هذا التوسط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان لا يجوزه على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله ما هو فيه
ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير
التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لامر يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين
احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان تحركه بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض
مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات
للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو
طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه معالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى
صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له مريض **تبصرة** قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصر هذا
التحديد ويرى بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة توقى ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما
وهي مبدء لكذا وكذا والذي على الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه ولا
معول عليه اما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي
القوة الفاعلية واذا حدت حدت بانها مبدء الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون في الشيء
وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس
معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا
الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك تخلل هذا الرسم بزعمه انه اذا قال قوة
فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترسم الا من
جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من حركة وغيرها ليس على سبيل
ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها وجودها مبدء

لكذا او كذا شيء واحد بلا تغاير فالمذكور في تعريفه لم يكن كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم ورسم بحسب الحقيقة والذات
وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها
لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليه بها افعالها
وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسها اولا وستأتي لهذا اشرح

فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان
لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هو القوة التي يصدر عنها تحركه وتغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه
وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته
وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان الطبيعة
هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء
مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وذلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو المبدل
لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه
المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة
كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كان
لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسان
فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية
الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور
حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تامل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو
ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا
سيما في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي تقوم نوعها وتحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس
الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل
بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كا
لمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط عني به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان الفلك لا
طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وقد مر من ان الافلاك وكذا الكواكب
لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله وربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير
طبيعته وكانه اراد ههنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته واشتغل ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان
بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد بها غير تلك الطبائع بل التي هي مبادي حركات النمو والارادة فالحق انهما عين الصورة
الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومفهوما وقوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله
وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها
الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات
الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها
بشرط لا شيء آخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب
من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب
ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان
صورة الشيء التي هي مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله
وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع

الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لساير ما قاله
هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لساير قواه على ترتيب نظام كانها مجمع الكل في واحد لكونها
مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب بجعل الكثير شبيها بالواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة
الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف
وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لساير القوى قاهرا عليها فيلزم ان
لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى تبرى عن
المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين المادة
والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال
وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وهيئاتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من
جهة تاخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى
النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام
الاتصال وحينئذ يستغني عن البدن كل الاستغناء وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدء ومن
جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبتها الى النفس
كما اومانا اليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات
بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد
من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية
ضربا من الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة
فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبتها الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع
من غير تخلل جعل مستانف بينهما واما نسبتها الى الاعراض فهي في بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التبعية والاعداد وايضا من
الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي وانتصاب القامة وحسن
الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ بيانا
ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وستجد اعراضا تتبع الصورة ويعرض
منها او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققت في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة
وهي منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق
بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور
قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها
بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة
حيثما وجدت معها في المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك
المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه في لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها
تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعلى الصور ما لا مادة له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة
كالعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها
شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق بها
من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذلك اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات
المتجددة وبعدها اشخاص المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة في النزول وغايتها
في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الاسطقسية والمعدنية

صورته بل هيئته ولا المادة من تلك الجنبة

بجنبه مر

فانها ذات اجزاء متفاوتة كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها بعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلهما
بتو من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية بدونه فاذا قطع بحيث النبات ويفسد كله ولها شي كالفرع اذا قطعت
لم يفسد صورة الكل مادام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع
درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان نفسها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بتشخصه بقاء تشخصيا وبالجملة فهذه وضوح غاية
الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته او ماهو كالصورة اقوى واكد من قوامه بمادته او ماهو كالمادة حتى يصح ان يقع طبيعة
التي هي صورته وما اشد سخافة راي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين
بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشي لكان السرير اذا عفن فصل وصار بحيث يفرع غصنا ويثبت فرع سريرا
وليس كذلك بل يرجع الى طبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظة لها في
كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشي يجب ان لا يكون
مستبدا عند وجود الشي لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشي ما يحصل به الشي هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة
فلا يفيد المادة وجود الشي بالفعل بل ان افادت وانما افادت قوة وجود الشي لا غير الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت
كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات
وما يجري مجريها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها التشخصي وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر
لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري
مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة
ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها من لغوب واعلم ان هيهنا الفاظا مشتقة يستعملها
اهل العلم من الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد يستعمل
على معان متغايرة الماخذ عندنا والتي ما يذكر منها ثلثة فمن الطبيعة المبدا الذي قد عرفتها اعني ما به الشي لذاته الحركة والاستحالات
ومقابلاتها ومنها ما يتقوم به جوهر كل شي ومنها طبيعته لحقيقته وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما
ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المنسوب بالطبيعة او الذي الطبيعة كالجزء من الصورة واما الثاني فالاثار و
الحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ماله الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدا اعني الجسم المتحرك
بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود
الثاني كالانواع الطبيعية واما ما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية
او لازما لها كالاعراض اللازمة والحادثة واما ما يجري مجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها
لذاتها الا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الراس المسفط
والاصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال
المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة
الخاصة بشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله
ونسبة الاصل الى فروعه والكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة
مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التي
في القوابل ولم تكن اليه متحدة ثم انقسمت ثم لها نسبة الى شي واحد والنسبة الى الشي الواحد الذي هو المبدا لا يرفع الاختلاف
الذاتي بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدا فانه من المحال ان يكون
في ذاته شي غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه فايض لكنه لم يصل ولا له وجود في الاشياء متحدا بلا اختلاف
بل طبيعة كل شي اخر غير شي بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية

كلية تم

صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا بعد
ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان الطبايع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي بما هو كلي
بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان ذواتا قائمة الا في التصور لا وجود الا الجزئي اما احدهما
فهو ما تفعله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما تفعله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ
النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الاعيان فاي معنى لاستحفاظه في هذا العالم بجهة
نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من ابطل الغاية في اشخاص الكائنات التي لا يتناهى
حيث لا ينتهي الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية
الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا
في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقي بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية
لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص غرضا على المعنى الضروري انتهى اقول ومن تامل في كلاميه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية
والغرض الاصلي في فعل المبدء الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه
لحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يومها القصد والغرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى
من وجود ما لا يومه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية
او جزئية ليس الا الخير والصالح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة
الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها التخلص
النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل بسوء الاختيار
وليكون لقوم اخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للاخرين مكان ولا قوة وفي قوة
المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود وليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد الطبيعة
الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضي ان تكتسي كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل اذا
فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم يضع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع في
كلامه حيث اثبت هيهنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجريهما
غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشا الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية
التي مر بنا الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى لطرء الزوال
على نشاتها الاولى لطريان نشاتها الاخرى قيل انها فسدت او ماتت وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل
القصد بل العرض على سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة من ايصال النفس الى السعادة الاخروية
مختص بالنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد لحقها ايضا من جهة الطبيعة
ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسبما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تحصل
الا لجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما
او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء
ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف
عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة وان
السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واكد من هذا
الوجود وتاكد الوجود لا ينافي الشقاوة والنكال كما سيجي بيانه في علم المعاد **فصل** في موضوع العلم الطبيعي ومباديه
قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال

الكلية تم

الوجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي يلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا معينا او عدديا او نوعا واقعا في التغير
كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس
من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا
ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما مر فمنها بعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات ناشئة
عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد تبين ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق
معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا تخ اما مبادي لكافتها ومنها
فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها
المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة
صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور ماهيتها انيه واما المبادي التي تخص جزئيا جزئيا من غير اشتراك منهاج
الجميع فيها فلا يبعد ان يتعهد العلم الطبيعي اثباتها انية ومهية معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مبادي عامة مشتركة
واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدئ في السلوك بما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص
وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف ماهية الانسان بحده وحقيقته تعرفك
لجنسه وهو جزء المبادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية
يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هذا فيما قبل وبالجملة المنهج
الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص
الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى
الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة
فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان توجد
حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان توجد جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهي الى الحقيقة خاصة
جامعة لكل كمالات الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف
منها في الحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل
الطبيعة ليس الا نحو من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعم بعض
مهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد من
مبدعه كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي او جنسي او غيرها للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها
الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك
بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي
الى معنى محصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العموميات واوائل المفهومات التي لا كمال يعتد به فيها وانما يتميزون
بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات ممعنا في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي بعض من هؤلاء
الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال
وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان
حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات
العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي ووقف
عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثي وليس بعده
الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها
لان وجودها كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا للموضوع العقلي **فصل** في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذها انتهى

على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان للاشياء الطبيعية مبادي واسباب ستشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث
قبوله للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي وحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق مهيته واما معنى الحركة
والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مبادي
وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده
وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض
يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح
ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد التشكلات
والتكميات وكل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التي
للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادي الجسم
التي منزلتها من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا اذا انظر الى ذاتها
غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة
جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير محصلة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة شخصية لها
هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبقنا الاشارة اليه ان
وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط
نقصان وجودها في ذاتها خالية عن الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها
بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي يكمل الجوهر
المادي لوجودها جوهرا آخر بالفعل بعدما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين
احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت
صورة عرضية كما في الاصناف الجسمانية كالابيض والماشي والضاحك وليوضع ان الهيولى الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور
الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا يتجرد عن الصورة التي يقومها فانما يتقومها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان يزولها
انما هو مع صورة اخرى سوت عنها وتقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقوم اللاحقة من الصورة
بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل كان من
الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة اخذت تمام الحقيقة نوع من الانواع لا
يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى تشخصية اخرى مباينة الوجود والتشخص هو التشخص الاول بل لا بد
وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل
الشخص باق بحاله مادامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل
ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من ثبات صورة الامتداد المعين
فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة
لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها مادامت باقية بالعدد ويكون تلك الحقيقة باقية بالعدد
وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزء مادي الحقيقة
معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالتشخص
مادامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مبادي
ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا وقوم منهما المركب حتى
تفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها ما طبعت هذه
الصور في المواد والكلام هيهنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ هيهنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة

فيهنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه هيهنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا يترتب عليه سائر الافاعيل كالذى يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شئ كذلك على ما نعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التى تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما نعلمه في موضعه هذا النحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره اولا في تعيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدء الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمالية النوعية بل الطبائع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت اعراضا لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون لجميع الغايات لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولا ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطل في موضع اخر منها في فصل تكون الاول كون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور واما رابعا فلان الذى ينبغى ان يوضع للطبيعى من احوال المبادى يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذى ذكره ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادى التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذى يتحصل منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التى ينتهى اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط ومثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا اولا مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبائع المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودى على العكس من الترتيب الاول الصدورى النزولى فيبتدئ الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودى النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبائع الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته او كثير واجب او ممكن فمما يبين في موضع اخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان المبادى المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشئ متغيرا تغيرا طبيعيا اولا وان يصير بحسب الاستكمال كمالا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شئ ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما يتغير عنه ولما يتغير اليه وصورة حاصلة وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التى في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن بفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبائع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم ومن يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادى المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشئ متغيرا واذا كان التغير في جوهر الشئ وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته

يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لا بد منه في وجود الشئ ولو توسع في اطلاق اللفظ قيل المبدء هو الذى لا بد من وجوده في وجود شئ فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لا بد منه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم شئ مع تهيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية في قابل الانسانية لكن التكون بالصورة لا بالعدم وانما باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشئ كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم انه في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفي كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فنا الصورة الاولى وحالة وجودية لها فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صورة النطفية والثانى كالخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه مدخلا عن صورة ما وتشكل ما بالنحت والنجر وبعضها ليس فيه استكمال بصورة تقتضى وجودها زوال الشئ من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها وصفاتها الوجودية ففى الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثانى اذا استعمل لفظة عن او لفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذى لا بد ان يعرفه الرجل العلمى ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشئ من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زالت من وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهى كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال لفظة من او عن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتبار ان بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتية التى توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والعبث مما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شئ لست افهمه اقول قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذه الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولانى المستكمل بالعقل بالفعل لم يمكن في اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال

فصل في كيفية كون هذه المبادى المقارنة اعنى المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راى الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صورة ما لا ينفسخ طباعها ولا كون هيولانى فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التى ينفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذى ذكروه من الفرق بان بعض الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلى ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذى يقوى هذا الظن ان الهيولى في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية وصورة ولا تحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدء الصورى المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يحصل من الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة

فكيف لو صار اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف الجوهريات مبطلا لاشتراكها للكل على ان الهيولى مع تفرد
الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الاسباب فالحق ان المبدأ الصوري المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد و
اتصال وانفصال بل الانسب بالصور في ان يكون مبدأ صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من حكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم
كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما
واحدا مشتملا على جميع السموات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعي فيها ترتيب نظام بين الاشرف
والاخس والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان يدوم الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل يتعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما
سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه ابداعي الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل لقوة وجود شيء
وامكانه الاستعدادي ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك
الشيء صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيا واما الذي قررناه من الصورة ان يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغي ان يكون له جهتان احديهما عقلية حاصلة
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد كالنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز
ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شانه ان يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في
المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا
المفهوم الكلي المشترك بق انه لا يكون ولا يفسد على نحو ما بق للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول
قد اشرنا سابقا الى ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالطه عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لكل منها
حظا من الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد
الاخر وفساده وبالجملة الكل كما ان له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال كون الآخر
المكاني للجوهر المقداري المسمى بالفنا والوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل متعينين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع
العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك
العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم بخواص الكون ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه ان هو تح
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار
وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض
انما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالة لا سيما الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء
كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساده الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

على هوية

على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدريج في الوجود لا يحصل الا بالتدريج في العدم
فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليهما بما هما
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد
كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة
التشكيك كدلالة الوجود والمبدأ وذلك لان تحت كل منها امور شتى يختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتاخر والاشد و
الاضعف فجميع ما بق انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا
وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء
كان جوهرا او عرضا وجميع ما بق انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه في التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس
الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر هيهنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا ويجب انها احد
جزئي الكائن الا انها مبدأ فاعلي وان جاز ان يكون مبدأ فاعليا للجزء الاخر او لهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا
اشتغال له بالمبدأ الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد
كل منهما واما الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما **فصل**
في ان اي العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرر هويته
لما علمت من انه بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام
بتحقيق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا بين
في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منالا واعلى رتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود
المعلول كما ان الصورة تمام هويته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كماله فبالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل
معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاجساد
دون الارواح وان كانت تلك المواد صورا لمواد هي اخس منها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة
رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط ثم
ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني لو تفطنوا
لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقايس
بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المكتسبة فقال ان مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد والغواص وكده تحصيل الدر وعليهما
من صورتهما والذي يظهر لنا فساد هذا الراي افاده ابانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية وتنوعاتها التي هي صورها ومنها
صاحب هذا المذهب بنفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كانه امر
بالقوة ثم من اي الطرق يسلك الى ادراكها اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجر اذهاننا الى اثباتها فان لو قنعه الوقوف
على الهيولى الغير المصورة ودام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط
الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتذويب وفعل
ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصنائع اخرى وبالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما
هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا و
قالوا انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن
الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح الصورة فقد يقنعوا بان يجهلوا ا المادة لـ
المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان علم التام الحقيقي
هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت هيئة الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال
ولا مادة اعم اشتراكا فيه وابعد عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها او انها بالقوة كل شيء يكتسب علما بان الصور

التى فى مثل هذه المادة اما واجب وانها خلافه احرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعى مفتقر فى براهينه ومحتاج فى استتمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشئ بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة العلم بقوة وجوده فى اكثر الاحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشئ اقول ليس لى هولاء فى اطراح المادة مثل اسراف ولئك فى اطراح الصورة بل ما ذكروه ولا يخ عن جهة قوة وان الذى ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هى بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف قد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد ولواحقها فمن اطرح المادة فى تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية لم يبعد عن الصواب كثير بعد لان معرفة الاشخاص المعينة بما هى اشخاص غير مطلوبة فى العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هى اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلى كان من المطالب يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفى المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان لا مادة الا اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى فى علمنا اكذا وكذا لا ايدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شئ وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اى نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك فى الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هى مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعنى جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شئ هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة فى ذاتها لا يجب ان يكون بحثا عن شئ من الانواع التى تركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسمانى وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها فى معرفة ذلك النوع لاستحال النوع لاحد من الناس معرفة شئ من انواع الاجسام فى الكمال الا لمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها حقيقة والذى ينبغى بالبالغ فى هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هى واقعة فى عالم التغير والحركة منقومة بالعدم والحدوث والحركة والكمال فهى لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغى للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبى نقصه وكماله وجهتى قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شئ متحرك نحوها ومستكمل بها

فصل فى معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعى عن مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرين من اعلام بلدة شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادى وبيان ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما هى متفاوتة فى فضيلة الوجود فيكون بعضها فى الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعانى منها فى غيره الا متفرقة وبعضها النيرك لنقصه فى الوجود مثال الاول الانسان اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة فى الحيوان والنبات والجماد وثانيهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شئ الى شئ آخر يكون لكل ذات على حدة وفى المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعى كالبيت واما اعتبارى كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعى بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثانى ان يتحول شئ فى ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حيا وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب فى هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا ينافى قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلى والخارجى فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد فى الوجود اى الذى بازاء الجنس من الذى بازاء الفصل بخلاف المركب العقلى كخط الاسرى ان اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقية بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامى اذ قد يوجد فى غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت فى مباحث المهية وبالجملة كيفية كون الجزئين فى التركيب الطبيعى واحدا فى نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل

هذا الواحد الطبيعى الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا ان لهما وجودين فى هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظر الى شئ آخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان جنسى وفصلى ثم انعدم ذلك من حيث انه الامر احدهما عين وبقى من حيث انه عين الآخر فالنظر الاول فى التغيرات الاستحالية الطبيعية والثانى فى التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثانى الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامى وبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام فى الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء وبقى من حيث انه جسم فالاجزاء فى هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما فى البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة فى الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجز حمل احدهما على الآخر باى اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى يمتنع ان يحمل احدهما على الآخر ويحمل هو هو او على المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم فى موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن بعده وحده فيكون عين المركب وكذا الصورة يحمل عليه وكل منهما يحمل على الآخر فالكل واحد لا محالة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل فى المواليد الثلثة مثلا لو كان فى الياقوت جزء نارى بالفعل ولا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها الا ان حلولها فى مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة فى الجزء النارى وهو ح نار بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو مح ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء النارى موجودا فيه ولا ينطفى فى الزمان الطويل الذى يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اى جزء انفرض فيه وان كان فى غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل فى المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر ينقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق فى هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة فى نفس الامر بل كل واحد من الغذاء والجزء انهما امر واحد طبيعى لا كثرة فى نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب الآثار وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ فى الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشئ هى التى بها يكون الشئ بالقوة وصورته هى التى بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشئ بعينها ذلك الشئ ولذلك حكموا بان الهيولى قوة محضة لكل شئ قال المحقق الطوسى قدس سره فى شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوة مرتب فى صنوف المراتب على التكافؤ فمنه من الجانبين الى الهيولى الاولى والتى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى بغاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم فى شرح حكمة الاشراق من قوله لان الهيولى شئ بالقوة من حصلت فهى الجسم وما ذكره بهمنيار فى التحصيل ان الهيولى شئ ليست فى موضوع فهى اذن جوهر والجوهرية التى لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه مهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها مهية الشئ التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هى مهيته التى بها هو هو ومادته هى المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود فى نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة البدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشئ فهو عين ذلك الشئ فالنفس عين البدن اما الصغرى فهى مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذى يشير اليه بانا هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول انا اجلس وآكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصياتها صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت فى مقامه ان الصفة المعينة الواحدة لا يقوم بموصوفين لان العرض وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد فى نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود فثبت ان النفس يكون عين البدن فاذا ثبت

انما عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون
عين البدن **اعضالات وتفصيات** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوا
انا العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا
حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية
كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة للماهية
هذا باعتبار التجريد واحد منهما محمول على الاخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذا المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن
اذا اخذ احدهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احدهما فقط بل هي عين هذه
والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حمله
على الماهية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فان الجنس والمادة معنى واحد واذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا
يكون جزؤه غيره كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل
والصورة وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد
بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه
ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية
وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلة في امر هويته ولا في قوام
هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على وجه الابهام فالصورة الفرسية
هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه
الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها
اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة
للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه
وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا ا
المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد
غير مادته المصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر
مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس
موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي كذا حكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان
الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان
الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها اجرام الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالماهية وانها ليست
موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة
الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذي مقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما
ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه
الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه
التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او لتجسم المجرد
اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة
وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وبما هي صورة مجردة
ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من

فراده

افراده لم يعقل صورة عقلية بالفعل وكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول
امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة
من ذاتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له
ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظ ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل
بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه
بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقادير فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو سلم
ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا واما الذي بالحقيقة تفصى به العلامة الدواني عن هذه الوجوه
فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو
النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم اتحاده والاطلاقات العرفية لا يعتنى منها الحقائق الا
ترى ان العرف يصف الباري تع بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع
مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجاز بحرفيه
من الناطق والمتحيز والماشي والآكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظ فانا نجد من انفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات
بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره
عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن
فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل لو
لها الصورة الجسمية لا غير فكذا هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك
للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق ومن الوجه الثالث
بانا لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا لزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض
باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بعضها بحسب محمولا وبعضها جزءا غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون
موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما ثبت من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق
على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام هيهنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها
مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة
والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالتشخص كما اومانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق
المشتق على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي استدل
بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل بها اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها اما الحديد مبدء واما الت
فالبرهان ما ذكرنا من ان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان معه اي اضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله
ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لامر آخر قابل للتحليل
العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لما ذكر الثاني لتجسم المجرد او تجرد الجسم
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم صيرورة احدهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا
مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولان تلبسه
ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العري
والاداء والعاري عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخر منها كان
الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز
ويبقى فيه ادراك الكليات ثم انقلب الى امر مجرد بخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فحينئذ السؤال
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزء تحليليا كما هو شان سائر الصور لاجزاء تركيبيا
انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا انهما موجود واحد اعني الصورة ووجودها بعينه
وجود ما هو المادة يعني ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار
التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور
بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه
المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن لا مطلقا الا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النبات
وان اخذ مقيدا بعدم شيء اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما
هي بحسب ضعف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد
الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول الجنس هذا
الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا
محضا فكذا الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن
لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضات لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال
المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني
ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عن هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى وجود اخر وينقلب
الى جوهر مفارق اخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل شكوك يتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصورتين اوردها صاحب التجريد في حاشية على معاصره وان
كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما دلنا به بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسائط فان العقل يحللها الى جنس هو
اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك
الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة
لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ما نحصله
من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب
ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس كما توهمه
من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات
كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل
ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والوجود بلا فرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا كما هو الذي اومانا اليه من ان معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد توجد
على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لما هاوجود لغرا فصل واتم من ذلك الوجود بحيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة
على تلك المادة على اشرف مع معنى اخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها ولكن
المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي
كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يكون له الصورة العقلية
وهي في الوجود عين الصورة الخارجية لا بنهاية العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة
معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة المادة التي اليه كيف وهم جعلوا نسبة المهية
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على
المركب البسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي الامر بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته
هي تمام حقيقتها ثم قال ان ما تخيله من بقاء صور العناصر في المركبات بخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من حلول
الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة
الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا المنع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان
بقاء صور العناصر على ثبوتها لتقدير غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة لا ترتهم
الصورة ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى او لا في مادة لكان ياقوتا على انا سنبين في مبحث المزاج زيادة
تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافتها في هذه الانواع الطبيعية والتكديد على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها
في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب
التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتحرك بالارادة تغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون
اولا لهذه الاجسام خصوصية حتى ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية بحسبها لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء
طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل
الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى
والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا الا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان
الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما يتالف منهما ذات واحدة
وكذا ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا تحصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان
الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي بينهما كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك
ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من
جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب وجودها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان
لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود اخر في العقل مجردا
عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية ففي غاية الرداءة فان كون الوحدة
حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتها بالقوة
وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا للحمل معنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه بنا في ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية
كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين القوة

والفرق في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقولوا ان لا اتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض
والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد كما ان المادة
والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة
للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل
بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا
خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها
ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بما هو بها هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها
للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته
انسانا ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية
الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده
ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول
به عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه
فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول ان الظان ان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى
السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء آخر وكذا اذا قيل صورة
جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليم تعريف
الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم
الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف
فصل الشيء بماهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان
اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يحاذيها
بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والماهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء
هي تمام ماهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر
واما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى آخره فان الانسان مثلا تمام ماهية الحيوان وغير
واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام ماهيته
وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه
وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء
الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته
فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا
الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود ماهيته **تبصرة** واعلم ان التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب
الذي من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت يوقع للسالك زيادة اطمئنان
على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ
واتباعه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء
موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان مادة
الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعية
جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة وقد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة
التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما جرى الله
به الحق على لسانهم والغرض مما نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره
هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه
ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي
يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما
يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات
وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما
الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو
مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا
التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر
ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا من الآخر في القوام الا انها تتحد
منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم
بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام
لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء لشيء في قوة
هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر
ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة الماهية
للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان يتحقق الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة
مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير الماهية هي الصورة
بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم
بانها عين الماهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي **فصل** في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة خارجا
وتعقلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة
مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدركا للكليات الا بعد الموت
وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد
حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة وآثار البدن
لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر في ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها
العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع وتجزي بل كما ان الماهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل
من شانها ان تجرد عن المواد وتنزع عنها الغواشي بفعل وتجريد وتنزيع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من
شانها ان تنزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان
العاقل يتحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجودا كليا بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك و
المدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين
تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد
الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام
للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى وحدة

النفس ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها واما انكارها لاستحالة المادى الى المجرد فبناه على نفي الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى اذ النفس اولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول قد اعترف هذا النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادى والصورى نسبة الاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان نسبته بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل بالاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض لم يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها وتفعل في غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء مهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس وفصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذا نسبة الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو غلط كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجديه اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية واضح انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة مقولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشاة التعلق ونشاة

المجرد

المجرد وكذا اختلاف القوى والدرجات لنفس واحدة وقد علمت حيثيات ليست القوة اللمسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة واين مقام احديهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الحيوان حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين من حيث التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود اخر منحاز عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للمهية والجزء غير محمول بل انما الاتحاد مما يصحح حملها من حيثية اخرى وهي ان توخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا اخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اي ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تحصلا وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة للصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا الا بها بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا في غيرهما من المواد والصور وبهذا يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب ان المادة الكائنة فيها صنع الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اي سهم كان في كنانة علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى ذروة التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يجعل الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر بتكثر المهيات والمعاني الكلية فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده بمفهوم الموجود المشتق لهذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل احد منهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصير المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد منه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما نعم العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد يجافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لانه يوهم امرا غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة في التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى **فصل** في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للمتغيرات والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير ويقتضي سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا و سببا

صوريا

صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهي
واما تحقيق ماهيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل
في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في آخر من حيث هو آخر والمراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اي مادة كان وان نقض
اذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا
ايضا انما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار الا بمثل
هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة ملاق
والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا
يجب ان يكون مبدؤه خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان ههنا امرا
يعطي الصورة وكل من المهيئ والمعطي مبدأ للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة
التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية لنحو وجود من التي اليها الحركة واما المعطي فصورة كلية اشرف
من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المشير اي المشوق فانه من جملة مبادي الحركة هو الذي يقال له المشير او المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة
بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة ارادية فهو مبدأ المبدأ بل نقول ذلك المشير الموثر ربما
يكون مبدأ لصور نفسانية مستحيلة متجددة كارادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدأ قريبا للحركات بدنية
حيوانية يتبع لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون هي التي في النفوس لا التي في الابدان ولو سميت هذه تخيلية والتي في
النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المشير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء
كان متغيرا او لا واما المبدأ القابلي اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
ذاتها ويخرج نسبة الملزومات الى لوازمها ولها نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعني
المركب من الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضها ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته مقدم من وجود الكل
وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا تنفك الا على اقسام ثلثة اما ان لا يكون احدهما ولا الآخر متقدما
سببا ولا متاخرا اي مسببا واما ان يكون المفتقرة في التقوم بالفعل الى الامر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده
ليس متعلقا بالمادة بل بمباد اخرى ولكنه يلزمها اذا وجدا ان يقوم مادته ويحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة
لشيء ومتقومة لشيء آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم
في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدأ المقوم للمادة يكون تقومه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة
فلمثل هذا الامر وجهان وجود بان احدهما مفارق والآخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم
المادة بمقارنته ذاته او هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يذعن ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما يقوم
المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالآخر يقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا
من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة
فالقسم الاول وجب اضافة المعية والقسمان الآخران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان
له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لاحدهما بالآخر واما الذي مثل به
من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس وان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي
متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تنافي
بين تاخرها من اشياء وتقدمها على اشياء وان لم يوخذ الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او بالمركب

منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى الاخرى اضافة تعلقية ثم قال والمادة مع المتكون عنها
التي هي جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان يتمثل هذه المناسبة الى الصورة مع المتكون فان المادة قد تكفي وحدها
في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف آخر منها
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفي نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض وتستقر للجملة
كيفية متشابهة تسمى مزاجا فيستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة اي صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس ولا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فمادتها
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابليته لضرب من الوحدة الاتصالية لها كالبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي حينئذ بما هي مادة لشيء واحد واحدة واما الاعتبار
لاجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود
ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كيت الوحدات عين مادتها المتكثرة وهي الوحدات قال
الشيخ فاذا قسنا المادة الاولى الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعا
ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المعتبرة ويقال
صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا ويفارق النوع
فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احد المبادي هي بالقياس الى المركب منها
ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا وهي طارئة عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى الجسم الابيض اقول جميع ما جعل المادة مقيسة اليه بحسبه المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما
فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لهيئة نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف
التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منها هو ماهية المجتمع مثلا او ماهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف اذ كل منها يحصل به مادة ما من المواد نحوا من التحصيل
ويقوم المركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين
الوجود فما قوي وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير
وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الانواع تكون مغمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خسة الوجود وفي مقابلتها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب عن قوة وفعلية او نقص وتمام فهي صور لا مادة
لها وكان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية فهي المعنى الذي
لاجله تحصيل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل محرك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والواقع **فصل** في تعيين المناسبات بين هذه المبادي لما علمت ان لماهية واحدة قد تكون انحاء من الوجود وانحاء
من القرب في الاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

ما تاخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين فان الشيء الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فتقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فيكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين الماهية والوجود ليس بواضح فكون الماهية سببا للشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فماهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا الغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودي الشبع يحرك تحرك المادة لحصول وجود الاخر لكونه اكمل واتم من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل وهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها النفسي سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها واعلم ان لكل من هذه العلل الاربع سببين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علية لشيئين لانهما علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كلا منهما علة قريبة لشيء وعلة لشيء بعيدة فهما كانهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو اخر من العلية وهي التقويم وكذا للفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والتقويم مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب بهذا الاعتبار لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية تحتاج الى المحل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها مادية له بل من حيث كونها مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة للمادة وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحوا من الوجود فلان من الخارجين

فصل في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا

مادة

المادة والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل هو العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشيء سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمشير او بالداعي وهو الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان او لانه غصب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل هيهنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة ح لذاتها لا بسبب اخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث ماهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها ح هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم يصح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيقال لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادي مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فظاهر انه يقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بعلة الغاية فيقال ليتخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد يصح ان يجاب بالعلة المادية فيقال لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطي المادة اي استعداد كان الا ان يعني بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المراة اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما الاستعداد الاصلي فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المراة لانها ملساء صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد بسبب الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك تحقيقه

فصل في تحقيق ماهية المزاج وانيته العادة جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعيات لكنا اوردناها للعلة المذكورة ولعلة اخرى هي ان البحث عن ماهية شيء ونحو وجوده مما لان يذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزء اخر لا تفاوت بينها الا في الموضوع ذاتا او وصفا كما هو الجمهور او وصفا فقط كما هو عندنا واما سبب حدوثها فاعلا وقابلا فالمشهور ان العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المخالفة بحالها قالوا هذا الفعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول لما سيبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر وفي الثاني فنقول ح اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثاني بط لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وننقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهر ان كل تاثير وتاثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تادي اشباح المبصرات في الهوا

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا باستقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر من غير ملاقاة انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة نتعجب منه كما نتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة و قوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يمكنان الا بالتلاقي والتماس وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يمكنان الا بالتلاقي والتماس انتهى كلامه اقول ان هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و نظرائه قبل الامعان في البحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب التلاقي والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصان كالتسخين و التبريد ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا فيه في الموضعين فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات والاستحالات ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور التي هي من متمماتها وكمالاتها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي في مادة الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدده في مادة منفعلة مستحيلة واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وآن ولا الى حركة واحد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل ونسبة القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما ومقدار ما ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الادراكية ان افعال المشاعر الانسانية بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو بمنزلة قابله لاجل الاتصال او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الاثر المادي ما يكون منقسما بحسب انقسام نفس المادة والصور المادية والابعاد وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها الثانية وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جميع النار مثلا جسما آخر من غير ان ملاقيه وتماسه

حتى تصير كانهما بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى المادة مع انها مادية لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود مادي فاش مفتقر الى محل بخصوصه وبسريانه في جميع اجزائه فايجاده و تاثيره ايضا كذلك اعني يكون ايجادا او تاثيرا على نعت الفشو والسريان في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك الجوهر مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع وانك اذا استقريت وتصفحت وجدت ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التاثير والايجاد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جميع النار ومادتها لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهذا الاثر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة وبالملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل التشويق والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد الى الآن برهانا يعطي الحاجة الى تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجة قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في عدم ما اصلوه اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هيهنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مسخنة هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة تفعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية يفعل فعل التبريد بواسطة سخونتها فيعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية ولك ان تدفع في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حالة تغريبة بعدها لا القاسر فهيهنا ايضا اذا سخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فقدان النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا ابطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر

وتماس بعضها ببعض مع بقاء صورها المخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر مما تعب الى الافتراق والميل الى الاحياز
الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويحفظها الالتيام شيء اخر وذلك الشيء لابد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها منصرفا فيها لان
العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على الكثرة
والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف
فيها صورة منوعة منفذة عليها تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والا لم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان
تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين
الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له
صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا
بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة
والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة
بالذات حجة اخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدث فيها صورة
اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة
اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر
صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا
كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة عبثا
معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها المركب حجة اخرى
ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالشخص كما هو عندهم حيث صرحوا
بان الذي في النار من هذه الكيفية كالذي في الماء فنقول علة تكثر افراد النوع هذا المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها او صورها
او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده مح اما الاول فظاهر البطلان لان مهية واحدة وكذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد
في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها واما الثالث فهو بط ايضا لان المادة اما المادة
الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة
تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فمنشائيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور والاول بط لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف
اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان
يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و
اللازم بط عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها
علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته
الى فاعله الذي هو بالصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية الصور
لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ
المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدأ المبادي والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور
متخالفة ذاتا او مهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمفروض خلاف هذا واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحد فلا بد
من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة
بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية او بحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا

انقسام

انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المزاجية متصلا واحدا والا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم
وقرروه في ابطال راي ذيمقراطيس من ان الامور المخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة
واحدة لا غير وذلك ما اردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لما لزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في الذائب من
الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في الذائبات
حال ذوبانها مما ينفيها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية
باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا او ياقوتا معا وهو بط وقد مر تقرير هذه
الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم **فصل**
فيما ذكره الشيخ في هذا المعلم ودفع ما عسى ان تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان
يخلع صورها وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها اذا
الجهية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة من صور النوعيات اخرى وجعل
المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فكان
القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر وبخر لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا لو وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق يميز الى
جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير
وعدمه او لا تكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او
بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف في الصور وان
لم يكن لازما بل كان عارضا جاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها الحال دون بعضها الحال الاخرى وذلك
يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات فيبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها
ان صور البسائط لو تفاسدت فان كانت فسادا كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان
موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مح وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد
اما الحجة الاولى فهي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها مزاج
ثانوي وان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير والرسوب بامور خارجية قوله فيلزم ان
يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل
ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرها وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء
المسماة بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا للكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل
جزء بحسب الحس حكمه كذلك اذ كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة اين تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها
من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور
العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية مختلفة
الصفات فاذا تسلط عليه النار وتفعل وتؤثر فيها آثارا مختلفة فيذيب بعضها ويجمد بعضها ويبخر بعضها دخانا او وردا الشقوق في المركب
الذي هو مثل اللحم والعظم فيختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اورد في مثل
الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الآثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة
ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث
الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعدما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون

مبناعنصر واحد استحيل في كيفية الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد
الثلث وثانيهما ان ماذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار ايضا من لزوم كون المنكسر من حيث انكساره كاسرا لكاسره او كون
المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند وجود
المعلول يجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في
حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد بعينه المفسد وان كانت كيفية
شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا
بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل** في تتمة
الاستقصاء ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية
وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانيه جنسا الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا
مع وان كان شيء خارج ابطل صورتيهما اذا اجتمعتا فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه
المعونة فنعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل العنصر البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا امتزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا البحث
لا ينهض حجة علينا بل على صاحب تلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها انما
المحتاج اليه حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج ما
اللازم غير ضار لنا والضار غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود الوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة
لفيضان الحادث من صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من
العناصر مع معين خارجي فربما يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود الوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اتم
صورة واكمل كان امتزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل
وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في المركبات وانما يتغير كيفياتها
فيكون النار موجودة لكنها مغمورة قليلة والماء موجود لكنه يتجزى قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصورة لعلة
من الحق الذي لا نزيد في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولو تفسد لكنت صورة اللحمية فيكون من
شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذا كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس يعد من حد التوسط
فيه بعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من
شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون الى التركيب في المزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج
التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا
عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على
احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة المركبة عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل و
الانفعال وانها او لا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت ـه كيفياتها
فانما يقع بينها تركب لتغير كما في الشفاء بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعدها المزاج ولا يكون
ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة
وان كان لا يقبلها الان تلك الاستحالة لا يستحيل الا بصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث
ولا تحل الا المادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاونين فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه اقول هذا الكلام بطوله لم يفد
حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا شركتهما في ورود الاشكال الا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان حل الاشكال هو
كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او باقيا مثلا وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود
اشكال اخر غير ذلك الاشكال ولنا ان ندفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستحالة
والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان يخلع عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد لا استحالة

في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي
فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المعين للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما
الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر ترتيبه فيما سبق والذي يزيد ايضاحا في بطلان ما تفصى به عن ذلك من القول بان القوة
الكائنة سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات
المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة
التفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد
في كل ممتزج بل كثيرة العدد بحسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان
الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور
المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمانعتين فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه
الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات في الجملة
من الاطلاقات اللفظية ما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المذهب اعني عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه
ان يكون غير مستحدث اهل القول به كان في الاوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل
الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها
غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التي
التي يعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا
بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور
قال المعلم الاول في ان قواها لا تبطل وعنى به صورها وطبايعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العايق عنها
صدرت عنها الافعال التي لها بحسب هؤلاء انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق
للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى
الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة
في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف
لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المتصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات
لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة
يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا توجد معه وانما
توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للمقوى عليه **توضيح لمي** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان
صور العناصر الاولية في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السادية القوى فاعلم ان السبب اللمي في ذلك
ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية حين وجودها
وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان
ما له ضد ان يفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويحرك بارادة منبعثة عن
الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان
حضوره يلازم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله الذي يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الا مخلوطا ضعيفا

من الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امراً آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل للحيوة
من الجسم لا بد ان يكون في وجوده وجوداً بعيداً عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها لو حصل
لها كيفية لانها واسطة بين الكل واكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضرباً آخر من الوجود وقبلت
بهذا الوجود الجمعي ضرباً من الحيوة الشبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج
عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالاً اكمل وحيوة
اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب
والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا دخل من احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها واول ما ينال المادة
العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء
والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اول زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان
يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطاً بين الكيفيات وخروجاً عن اطرافها المتضادة قبلت
من آثار الحيوة ضرباً آخر ففيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها على اصل الهيئة والتركيب ايراد المبدل لحفظ زيادة على الاصل في
الخلقة والكمية وافادة المثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس
المدركة المحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية واللطافة نالت الشرف الاعلى والجوهر
الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كاملة حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية واحوالها حكمية اذا تقرر هذا عندك
فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد برائة عن هذه
العناصر المتضادة وايضاً كلما هو اتم واعلى فهو اغنى عن النقائص التي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس للحيوان ان ذا نفس نباتية بل يكفي
نفسه الحيوانية لافادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ
وغناؤها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يحصل معها حفظ عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فهذه الصور
كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنع
ذواتها عن وجود صورة كاملة عليها اولاً انك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة
والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص يزول نقصه كالخط القصير اذا طال او قوس دائرة اذا عظم حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة ولو
كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس الا ياقوتاً ولا فعل له الا فعل
الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له هوية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجوداً واتمها هوية واشدها
وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجوداً واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان منفرداً
وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجوداً واشد وحدانية واكثر ارتفاعاً من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعاً للاشياء ونور
آثاراً واضعاً الاحوال ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان واقعي يجب ان يكون ذاته كل الاشياء
ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فلنذكر من قوله **فصل** في بيان ان الوجودات
الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان جميعها طبيعة
واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم
كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة
كائنة من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها
في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات تحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة
الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فقد [illegible] الاول واما الثانية فنحن واضعها ان شاء الله
ويجيء ذكرها في موضع يليق ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب حال كل
شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل

شديد

شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة
بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل
الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف
الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس ان شاء الله فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال
الاكوان العنصرية في تدرجها وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقاً للوجدان
وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو
قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا
استقلال بالجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت
العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى اللواحق ولو كان المذهب
الثاني حقاً لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس الى الاخس على الاشرف فالاشرف
ولكن الجزم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
هي الصورة الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة
اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب واما الصورة الجمادية فليست كذلك
بل يرجى بقاؤه زماناً طويلاً او قصيراً لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة لها على اي
وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصراً واحداً متوسطاً في تلك الكيفيات الاربع المتضادة حداً من التوسط ثم يتفاضل اصناف
الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى
رتبة العنصر الاول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه
وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار وصدور الافعال وهكذا يتدرج
الطبيعة فيها من الادنى حتى يبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
بضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم [illegible] لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصاً
وعدداً لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعاً وبهيئة فيفرز من مادته بقوته المولدة قطعاً يصلح لقبول صورة مثل صورته
فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كماً وكيفاً وكثرة وشدة فيتدرج فيها شيئاً فشيئاً
فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في
افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار
وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فيصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله ثم يقوى هذه
الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه
على بعض حتى يبلغ الى اشرف رتبة واقصاه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد
مخالطة القوى اعني قوى ذكورها واناثها غير متميزين فهي تحتمل زيادة ولم يبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً وخرجت عن افق النبات
في تميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة ويقبل من فضائل الحيوان اموراً يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية
طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع من ارضه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يجيء اليه غذاؤه وكونت له الآلات
يتناول بها حاجته الى تكميل نفسه صار حيواناً وهذه الآلات تتزايد في افق الحيوان من اوائله وتتفاضل فيه فيتشرف بعضها على

بعض كما كانت في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى فيلتذ بوصوله
إلى منافعه ويتألم بوصول مضارة إليه ثم يقبل إلهام الله عز وجل إياه فيهتدي إلى مصالحه فيطلبها وإلى أضدادها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في أول أفق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وإن كانت ناقصة كان ناقصا وإن كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وأنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي أعطي القرون
التي تجري مجرى الرماح والذي أعطي آلة الرمي تجري مجرى النبل والنشاب والذي أعطي الأنياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين
والخناجر والذي أعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر وأما ما لم يعطه سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولو أنه أعطيه لصار كلا عليه فقد أعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور
أو المراوغة كالأرانب والثعالب وأشباههما وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة
فيها فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدي إلى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول إن ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والإشفاق
عليه بالكن والعش والكناس كما تشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء النكاش
ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان فيقبل التأديب ويصير بقبوله الأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر
الحيوانات الأخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب تشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة إلى مرتبة الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة وما أشبهها ويبلغ
من ذكائها إلى أن يكتفي في التأديب بأن يرى الإنسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها وهذه
غاية أفق الحيوان الذي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق
والآلات التي يستعملها والصورة التي تلائمها فإذا بلغ هذه المرتبة تحرك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم وحدثت له قوى وملكات
ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والإمعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الأخر التي ذكرناها وأول هذه المراتب
في الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني من مراتب الإنسان الذين يكونون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كأواخر الترك
من بلاد يأجوج ومأجوج وأواخر الزنج وأشباههم من الأمم التي لا يتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى
أن يصيروا إلى حال من يكونون في أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء وأما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان وينتهي فعل الطبيعة والأكوان
المادية
المحسوس من هنالك يبتدئ فعل النفس والأكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
إلى هذا الموضع ومن هيهنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالإرادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملأ الأعلى والملائكة العلويين وهذه أعلى مرتبة الإنسان بما هو إنسان وعندها يتحد
الموجودات ويتصل أولها بآخرها وآخرها بأولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الأول قوس النزول ونصفها الآخر قوس
الصعود لأن الدائرة هي التي قيل في حدها إنها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي إلى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي الواحدة المتصلة حدودها وفيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها واحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام لأن دار الوجود إذا كانت
واحدة فبانيها لا يكون إلا واحدا والله من ورائهم محيط وأنت إذا تصورت قد ربت ما أومأنا إليك وفهمت اطلعت على الحكمة
التي خلقت لها ونابت إليها وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك والذي يحركك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقا
عن طبق فيحدث لك الاعتقاد الصادق والإيمان الصحيح بنشأتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت إلى أن تدرج
إلى العلوم الشريفة التي اكتسبت إلى الآن بعض مباديها وما هو كالآلات في تحصيلها أو تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل

الغريزي وتصل إلى معرفة الخلائق وطبائعها ومنها إلى العلوم الإلهية وحتى تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض
الإلهي والسكينة فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها ونحو الأغراض النفسانية وتلحظ طبقات الأكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها
شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من سائر الموجودات وعلمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها وإذا وصلت
الطبيعة إلى التي بعدها بإعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل جميع
ما قبله وإذا حصل كاملا وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى الإلهي فيصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من
الصور العقلية والأحكام العلوية وإما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنة فيصير واسطة بين الملأ الأعلى
والملأ الأسفل ومبدأ هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالإنسان هو الشوق والإرادة فإن الشوق إلى اقتناء العلوم والمعارف
وبما ساق الإنسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتأدى به إلى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم
وتنكب القويم وذلك لأسباب كثيرة يطول شرحها فكما أن الطبيعة للأجسام على بعد التحيز ربما شوقت إلى ما فيه تمام الجسم الطبيعي
لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق إلى أكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعته لجسد بل يهدمه ويفسده كذلك أيضا
النفس الناطقة ربما اشتاقت إلى علم وتمييز لا يكملها ولا يوفقها نحو سعادتها بل يحركها ويسوقها إلى الأشياء التي تعوقها وتقصر بها عن كمالها
فيحتاج إلى معالجة نفسانية يرشدها إليها طبيب روحاني من نبي هاد أو شيخ مرشد أو أستاذ معلم كما احتاج في الحالة الأولى إلى
طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي تدرك
بذاتها من غير توقيف إلى السعادة الحقيقية نادر لا يقع إلا في الأزمنة الطوال والمدد البعيدة فإذا وقع أحدها كان بمحض وجود من
الله عز وجل لا بأسباب سفلية ومعالجات أدبية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعته يكاد يضيء ولو لم تمسسه
نار التأديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الأرض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله وغرضنا في هذا الفصل الإشارة إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله ومن
أسفله إلى أعلاه في رباط واحد يرتبط بعضه إلى بعض ومتصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرهما كقوى نفس واحدة فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة
الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من أنها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب أن يعلم أنه ما من
جسم طبيعي إلا وله مادة وصورة وأن المادة مادة أخرى وهكذا إلى أن ينتهي إلى صورة محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وأن
الإنسان آخر موجود ختم عالم الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقائق العالم الأعلى والأسفل وهو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم
حقائق من أسمائه وصفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة
أعني جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بأمر الله تعالى وإذا سجد له الملأ الكريم الأخص فما ظنك بالملأ الأسفل الأنزل
ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم وما قال
ثنا على ذاته في خلقه إياه فتبارك الله أحسن الخالقين

هذا المجلد الثالث من الاسفار الاربعة في علم الالهي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الانيات وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن علمها ذاته واذا نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات وادوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل اماناته ولاياته ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته وحاملا لمصحف آياته وقاريا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على عموم جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الحكم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفون الاعلون خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المبين بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى ويتحصلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي يفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من اتاه الله نعمة يجب عليه شكرا واحسانا فيجب على من اتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يمشي بها في الارض ونورا يهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه وجوده امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد من احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المبهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب فله الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة النعيم وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ففيما اوحى الله الى ابينا آدم ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنائع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم صفي وقوله صلعم لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحكمنا رسومه بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء قلما اخطؤوا في المباني والاصول المهمة وما نسب اليهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يبعد الخطأ والنسيان فيهما من الانسان ولا يجوز عذاب الجهل فيهما ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق المنزل والمأوى والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يوحشه

ولا يوحشه كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عم انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تنبيه خاطر نقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اردناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض باطنية لكثيف الماء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي صلعم انك لا تهدي من احببت لا جرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالائمة والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ولا مع اشباههم نطق وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها والذين يؤمنون بالغيب يقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ابدا وان سدد من اطرافها شيئا وحكوا من بعدما فيها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته واسمائه وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله واياته والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل تقليدا وتلقيا وكقوله وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة وترك البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك الشيطان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي وفقده منشأ الخسران السرمدي وانا قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود الذات وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها الحق الامر من عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقراه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته وانزل اليه محكم اياته وهداه بنوره فاحفظها وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله اهلا لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا في صفة اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما

عن رسول الله ص وسيكشف لك في هذا السفر بان هذا المطلب بالبرهان ويتجلى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل به تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فانهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا يلقه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للاخرة من التقوى وكفى بمنزلة من سهل طريقها وعرة فاز السالك بالمجاهدة وسهلت حزونها بهدايته يهدي بها من يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون

الفن الاول

فيما يتعلق باحوال المبدأ وصفاته وفيه مواقف

الموقف الاول

في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول

فصل

في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة امر اخر غيره كالامكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب او الامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى اي القسمين يثبت ويتبين وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الباحثين من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان وضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بان الاتم الاكمل مقتضى اصل الحقيقة وان القصور يقتضي المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة في الماهيات غير مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من حيث وحدة الاقسام ايضا

تحتها وان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان قيل هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب الذات يجب بان لفظ الوجود وان كان المراد منه الحكاية عن حقيقة الوجود فالامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كسائر الصفات العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عين الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بانه موجود بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ معه غيره

تنقيح وتهذيب

ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور وظلمة واجاب عنه بما محصوله ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو مرتبة مخصوصة منها بمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل متباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار كالاستغناء انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان وما في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هي الماهية لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر من شانه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فانه للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فلا يخلو اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهية مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شانها ان توجد في كل فرد فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من الماهيات غير قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الحد اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كماهية الانسان او الفرس وغيرهما حيث ان لها حدا واحدا ومعنى متعينا مشتركا بين الكثيرين متحصلا بتشخصات موجودا بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل عن واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان لصار عين ذلك الشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوتة المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة ومخصص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود واما القصور فعدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل ضربا آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصده بماهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شانها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه

تذكرة اجمالية

قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجب المقتضي للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل

لو تو عرفي مرتبة تالية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرئت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو
اتم منه والقصور والافتقار بشأن من الافاضة والجعل ويتمان به ايضا لان هويات الثواني متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه
فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب نحو ذاته ولا تعدد بخصوصية
لاناهيه ويثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وجوبه اذ العلم ليس الا الوجود ويثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم ويثبت ايضا
قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي يليه الاشد
فالاشد الاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها
حيث لا يحتاج سالكه اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى
يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كان لاهل الكمال في طلب
الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق
وان لم يكن هذه المثابة من الايصال **فصل** في الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة
الاولى لا ثابتنا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على
عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان من جهة واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان
ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب
والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم
الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها مكثرة للذات الموضوعة لهما فالدور مع انه
يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون
النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الموجود وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطي انه لا يمكن تحققه الا
بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير يحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره
وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد او يعود او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه
خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا اما وصف الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه
المتاخرون فيه قيل عليهم انه قد اخذ تم الدليل وجود الممكن لما تشاهدون من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير موقوف
الا على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا في كون البيان برهانا
بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تع ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا
وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال انما هو بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة
كل شيء فيكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على اخرى
معلولة لها لا الاولى ورد بما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره
الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مط وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له ولا يكون
الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند اخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى
من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة
زعموا انها تغني عن الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة
سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او لم يذهب بانها ادرت على نفسها لجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها
اما نفسها او جزء من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث ايضا
المط لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق
الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق بينهما
شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع

علل افرادها فليست خارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل
فلم يكن هذا طريقا اخر ثم العجب انهم حين يرد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه انهم وافقوا المجيب حيث قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الآحاد
التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور ولان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم
توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة
الى الواجب فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يفطنوا بان هذا
الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم
الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال
وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان كل المجموع من الامرين والامور وجودا غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول
الاول موجود ممكن يحتاج الى علة حكموا بان العلة التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا
الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد
والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد
من الآحاد وبعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا
الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذا
وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح
وجودهما معا هو هما ماخوذان لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يرجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على
الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل
انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر
مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول
الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ اولا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات
الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا
واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا
او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق
لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الامور الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة
لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ
من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شيء اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من
الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا
الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعم ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا
بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها
ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب اولا المراد شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا
اثرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا

ولا جسما ولا عرضا وكل موجود يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان المحقق الطوسي ره على ما نسب اليه في اخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يفطن بانه مخط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة لا برهانا يدعو كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعنى يؤذن بالاثنينية واما الذي ذهب عليه معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء اخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا بان آحاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من آحاده وشيء منها غير منتف و

كلا الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا فكذلك الحكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشيء اما واجب او ممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان يمهد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده وكان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافئا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا ان يكون علتها غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور الاول لازم هنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث ان عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له يمنع لحصول

فصل في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال

قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب اصل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى وهي يتقدم ايضا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشات هيهنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء رباني يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عين الابتداء من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي ره في الجواب احسنت يا علامة

في ما يسأل عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور هيهنا الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل لكان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى واما الوجه الثاني منها فهو ايضا مغالطة نشات من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالتشخص فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا بالتشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتاخر وقد مر في اوائل السفر الاول ان مبادي الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفا واما الوجه الثالث فنقول مجموع الموجودات ان اريد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور وان اريد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك ليس هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذ لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون الموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام والا فغير تمام الا اذا ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو موقوف على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق الآحاد وقد علمت ما فيه

فصل في الاشارة الى طرائق اخرى

لاقوام اما الالهيون فلهم مسلك اخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين يثبتون بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح ومن الطرق اثبات امكان العالم الجسماني وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بالهيولى هي ابسط من الجسم بما هو جسم او لا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فلا شك ان الاجسام لتركيبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريقة الحركة بنفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة ينتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود وحدث من وجه كما مر ذكره في مباحث حدوث العالم وايضا الاجسام الفلكية يثبت عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها غاية فهي قاصدة للخير لا بحرك لاجل شهوة او غضب والتفات الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا الغاية حال بعضها لبعض والا لتشابهت الحركات ولم يثبت عدد الاجسام الى اخر فاذا لم يكن غايتها شهوانيا ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما يتبين في موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزايلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرفها من غيرها والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما وقع اوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى وثبت ما وراءها ما هو كل وهو محركها الا على سبيل مباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال الكل

الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالاول والديون كما الحقيها من جهة
الفقعا والثبات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة جوهر يتحول ذواتها وسبقها على سبيل تجدد الامثال هو الذي لغير جسم
ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ع حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما راى من بقاء ملكوتها
وصورها العقلية عند الله باقية حيث قال تع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين فساقه بعقله من هذا
العالم لعبوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الآفلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من
المشركين وللطبيعيين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره وتحقيق ذلك ان
السالك فيهما عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهو اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي
نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز او لا بدونا الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير
جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت
نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة النفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع
له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة
شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما
ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة
اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام
والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة متوسطا وضعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس
غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد واما المتكلمون
فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبتني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل
ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك ابتر لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حاصل قوة الحدوث
لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائلة دائرة في كل آن
فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية
ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص
وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص الى وقت البقاء والاستمرار **فصل** في ان واجب الوجود انيته ماهيته استدل
عليه بان كل ماهية يعرض لها الوجود فهي باتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود محتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل
اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان
يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودا
وهو مح وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزوايا واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك
لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة
غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان
اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به
فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب بمثله اذا كان للواجب ماهية وايضا قد علمت
ان الموجود عندنا في ذوات الوجود للمهية لا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان
وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهية مجعولة تابعة لمجعولية الوجود فكذلك لنا اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية
ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما

في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما تقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون
الفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث المهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو مح اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا
فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب
الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشا حصول الهيولى ومنشا اتصاف الهيولى بها ايضا ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا
وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصاف الذي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به يكون
بل هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشا هذه الضرورة هو الوجود دون
المهية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له وقد تحقق ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا
لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه
انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده وكان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون للذات علة
اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد
ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى
الحيوان مثلا وان كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق
وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان
مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما
على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاذواق
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات المهيات بكون مهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود
منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود فكون الوجود زائدا في الممكن ان مهيته في ذاته ليست بحيث
ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لا انتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني
في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من
حيثية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره
فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكره
انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود التي هي حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدده الاشياء ذاتا وهوية ويختلف تاخرا
ومعنى مهية واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع فقولهم ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا او واقعا في الاعيان لانها
المعلولية كما عرفنا قوام الذات الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود
الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه

حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجه اخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون باعتبار هناك ماهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس ولا النفس من حيث هو نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له ماهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف وللاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى انه لا يخلو من نشات الكون الا ويصدق بحسبها ان الباري موجود ولا شان من الشئون الوجودية الا وله فيه شان ومنها مسالك اخر في نفي الماهية عن الواجب هو قريب من المآخذ ذكرها صاحب المطارحات وهو ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او يزيد عليه لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقولة الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو واذا امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها التجرد يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا يعرض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو ممتنع فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب

فصل في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق مناط برهان خاص في هذا الباب لم يتفطن به احد من قبل ذكرناه في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير ههنا الى مسلك شريف اخر قريب المأخذ من ذلك والذي استدل به المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان امتاز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددا كان وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الانتزاع بل بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشا انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده قلنا يرد عليه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يابى في اول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشات من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون كل منهما هويته ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الماهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجودات

الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذوات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدقت هي عليها بحسب انها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد ان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام شيء اخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما بيناه في باب حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا نسلم في اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب اخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشيء تاكيد نفسه فالخط الاطول من خط اخر صح ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط والمتناهي نفس خط وشيء اخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينه وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية والمعلولية تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشا انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذواتها بذواتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشا انتزاعها في الواجب ذاته بذاته فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في جميع هويات الباري وان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدءا لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن لا بد بهذا الحكم بان الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في تلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت ماهيتها بواحدة فيلزم تخصص الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فاخس ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول فارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتاتى عليه تلك الشبهة حسبما حق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراقي ومن تبعوه في ذلك من كافة المتاخرين الا نادرا والشبهة مما اوردها اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن

فصل في نعت

هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدوانى قال فى بعض رسائله وفى شرح الهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احدهما ان الحقايق الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق فى العرف على معنى من المعانى خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه فى اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحكمى افضى الى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرا كما فى العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما فى علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما فى علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة فى فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات فى شئ لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شئ لا يقتضى قيام مبدء الاشتقاق وان كان العرف يوهم ذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهى عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا بنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار فى كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكر انه لا يعلم كون الوجود زايدا على الموجود الا بيانا مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الوجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشئ بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فتلخص من هذا ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد موجود فى نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى وبه يندفع الحرج والمرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى بل لا بد من الدليل على ان ذلك الامر كذلك فى الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهى المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا للذات فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الخلف وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لانه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثانى والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود تام قائم بذاته واجب لذاته اذ لا يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا اذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث الانتساب الى امر فظهر ان الوجود الذى ينتسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا فى بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذى يتساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين

من ان ثبوت شئ لشئ وعروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه اذ الكلام فى الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو فى الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا انتقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهنى لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء ثم قال ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الفاعل عن الفاعل هو ذلك الامر النسبى وظاهر ان النسبة فرع للمنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التى يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شئ من الشبهات هذا نظرى فى حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ فى بسط الكلام لتقريب المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن اتى بعده لكن عندى ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفى العليل ولا يروى الغليل ولا يجدى مع صحة مقدماته نفعا فى مسئلة التوحيد كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نم ان اطلاق الاشتقاق فى الحداد والحديد كيف وهو مرجاء غير صالح لان يشتق منه شئ وكذا المشمس الثانى ان صدق المشتق على شئ وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق عليه كما مهده لكن يستلزم كون المبدء متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديدية والشمسية لا ان النسبة اليهما تكون مبدء الاشتقاق بل هما بادعاء ان الحديد يحوا من الحصول فى الصانع لما كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان يمتنع القيام بغيره فى الوجود الخارجى لكن صورته ما تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا نقتص الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه كلى بلا اشتباه لا اختلاف فى ذلك كذلك مبدء الاشتقاق سواء كان جزءه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلى او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة والعرف ما لم يعلموا مفهوم مبدء اشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة من الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه فى سائر اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرفها من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدء اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا لا انه يكون لمشتق واحد له مبدءان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوى وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشئ الاسود اذ معناه فى الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه فى احد الموضعين نفس السواد وفى الاخر مع شئ اخر فالاسود بتحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعم كذلك السادس انه ياتى بطريق عرفان ذاته تعالى وجود بحث بعدما انكر ان للوجود حقيقة فى الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التى لا مصداق لها فى الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود فيلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاشفا للعلم واليقين وهو يتحاشى عن ذلك حيث قال الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ فى اثبات شئ ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدء واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدى الى اثبات التوحيد الا ان يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لا ينكره ان يكون للوجود حقيقة فى الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذى اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التشعير فى اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون

موجود في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال ح هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الموجود عليه تع فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تع عين مفهوم الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تع عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجود النفس الى قوله والحران على تقدير تجرده ما اكن للتصريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري كما ذهبنا اليه حسبما اداه المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري لما قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين مما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا هو الحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما له ان يقول ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للمهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن انتسابها الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما ترد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودها بوجود عارضها والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشربه بحقيقة عن الشوائب والمكدرات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها فرع تحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المتغايرين وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منه ومنهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي ادركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يعدوا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود قرع باب التعطيل وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع وتلبسه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعيد عن مسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له **تعقيب آخر فيه ترتيب** ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان متساويين في معروض الاثنينية بل ان العارض اما واجبا او ممكنا و الاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب كذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه مقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس له ان يرد بان العلة التامة حتى يحتاج الى تعيينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجود في مركب ليس لجزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد واحد من آحاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والآحاد هيهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل ايضا هيهنا عليه بانه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن شيء كل واحد منهما لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ

القول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل انشاء الله واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب لذاته فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما انه يجب بالنظر الى طبائع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ان يتقاعد وفيه جواز ان ينقلع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المط اذ فيه تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب آخر** اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه آخر حاصله حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا بحتا الا انه شيء موجود كماء موجود او انسان موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس يقابل لهذا التحليل قبل القسمة وكان الف واجبا مثلا بحكم بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزئه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلول والى ان وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب لذاته والا فالتعين اللازم به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما بان يكون هذا شيئا واجبا والآخر شيئا آخر لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان بغير الذات فتخصص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بريء منهما ولا ان يكون تخصصه لامتناع ان يكون التخصص علة التعين ولا الوجود او الوجوب اذ الوجود ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصص ولا امر آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا واقول انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعي بان للوجود حقيقة هي عين افراده ولذا في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيرها يتصف بها ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب اليه من انه الوجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده وورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ح ثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية وهيهنا قد حلل الى نفس الوجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان هيهنا كذلك فان العارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته ثم هذا التحصيل تمام ما اورده هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فنختار في الترديد الذي ذكره ان ذاته تع عين الموجود

الخامس وكونه فرداً للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجوداً بالوجود بل ولا ان يكون قابلاً للتحليل الى امرين وذلك لان موجودية الشيء لا
بمعنى انه لا يعرض حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انساناً لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كونه
هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار
الآخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود
خاص هو بنفسه ما يحمل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر وكذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران
بل ذلك المفهوم العرضي منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين
متغايرتين تغايراً يوجب تكثراً في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات
ومعان كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى
لا توجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلاً حيثية كونه انساناً غير حيثية كونه
واجباً وموجوداً لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئاً آخر اذ قد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران
مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجباً على الاطلاق لانه يرجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان
الواجب ليس له غير الهوية التشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت ماهية كلية فان الماهية للشيء
هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية التشخصية
لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا ماهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي
وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات الباري وجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا
المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود
وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليست لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات
لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات
بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال
للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها
فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان
كونه تعالى موجوداً بحتاً هو ما قررنا لكن بعض كلماته واشاراته بنافي ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم
السادات والعلماء المعصوم المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الوجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه بالحمل الذي هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم منه كون ذلك المفهوم
مهية شيء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر لغو فان كون الموجود موجوداً ضروري لا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحت
فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحت بهذا النحو الوجود يجوز ان يكون عين الواجب فقوله ورد عليه ان موجوديته بذاته
الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره ابي السيد المذكور في حواشي التجريد بفحص تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة
عين ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا
خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون
له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال المقتضي هذه النسبة ذاته او شيء
آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ارادة الثاني ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة

والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل له وجود ذهني يتكثر بحسبه ذلك فالواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب ما هو بما
عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الآخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية
عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سبباً في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها ولم يجر استناد
مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط
الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي
والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون
المفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فرداً لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق
لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او كمية فانا لا نثبت
كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضاً فالبحث عن الشيء بما هو
مصداق للموجود المطلق حري بان يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق
بما هو فرد له مطلقاً لما نشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق
بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا نعول عليه فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود والموجود
البحت لا ان كونه كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضاً يكفي في كون الشيء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله
وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائداً على الآخر ليس كما تصوره بل الحق
بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجوداً وحيثية كونه امراً آخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع
حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقايص هي غير جهة الوجود والحصول
مثلاً الفلك ليس محض الموجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقراً الى مكان او حيز محتاجاً الى سبب محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب
والاعدام فيه التي الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجوداً واما الواجب فهو محض حقيقة الموجود الخاص الذي يحمل عليه
هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته نفس هويته العينية لا بذلك المفهوم
المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقاً لهذا المفهوم
وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجوداً مطلقاً شيء واحد لا فرق الا بالعبارة لا كما
كان كون زيد هذا الموجود وكونه موجوداً الا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجوداً وكونه قابلاً للعدم والنقص
والشر وكذا كونه بالفعل انساناً وكونه بالقوة كاتباً او عالماً يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولاً لان حيثية
المهية والامكان تخالف حيثية الفعلية والوجود فالحيثية الاولى تستدعي علة وتفتقر اليها والحيثية الثانية قد تستغني عنها كما
في الواجب لذاته جل ذكره **تذنيل وتسجيل** وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان الوجود
حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس
هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بهما فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور
وذات الباري مجهول الكنه قلت قد مر سابقاً ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا
صار منشأ الاحتجاب تعالى عما والاقرار انه في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما
ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقاً عليها صدقاً عرضياً كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون
المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى آخر والاول ظاهر البطلان والثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما
يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمى انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية
في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد عرفت ان كل ذي مهية معلول
وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقاً عرضياً فلا يخفى ان ذلك لا يغني عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجوداً ولذلك ذهب جمهور
المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضيته

المفهوم

المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان المعروض موجود به وللعارض وجود به اخرى
كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة الملاحظة وحكاية عن مهيته وصح ان يقال
انها غيره لانها امر نسبي والانسان مهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كا
لسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قائما بذاته
صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباريا ذهنيا
زايدا على الجميع اذا تقرر هذا فلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني
اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي التي
هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الوجودات مخلوط با
لنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك
الوجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان
كان عرضيا بمعنى انه ليس يجب كونه مفهوما عنوانا للوجود الخارجي حتى يكون عينا للشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق
عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء اخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق
هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك صدق الوجود عليه لا يخلو عن السبب لانه
انما لم يكن يخلو عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته
موجود كما ان بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معلوم ليس هو الوجودات الخاصة
بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية وان
اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والان نريد ان نبين ان اله العالم واحد
لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد و
كل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجود ذات
الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائما
بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع
وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستناده اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اخر
الانوار فعلى هذا المنوال درجات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله طريق اخر اشير اليه في الكتاب الالهي
سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم اخر غير هذا
العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان
شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر سوى هذا
العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فنشير اليه
اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السماء والارض وغيرهما فما نقل عن ارسطاطاليس من انه
اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير متخالفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات الى الجهات
التي تتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة بالقسر والتي بالقسر بعد الذي با
لطبع بالذات فنعلم انها كانت مجتمعة متماسة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف وايضا
التي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم ستجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه
فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارض
المطلقة تقتضي الوسط المطلق والارض المعينة تقتضي الوسط المعين من العالم المعين فما الذي يدفع ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة

بالنوع والحقيقة وان لم يثبت ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا بعينه لكانت
الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك ممتنع بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لو
فرضنا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد احد متصل بها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه
الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالف لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فمن القسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الاخذة من طرف
او غير اخذة منهما بل على محاذاتها لكن الاول بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و
بيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماء الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم ان الحركات
الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بين العقلي
في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرين كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف
يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرايط النوع الانقص الاول بكماله لم تبتدئ في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصايص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تخطه الى النوع
الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم يجاوز
به الى النوع الثالث كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع ساير القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس
الاول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب بيان لا ينقل الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة اودعت جميع القوى الحسية بكمالها فابتغت افادة القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات
ما خلا تسعة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم بكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلام الشيخ فاذا بطل
تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص وقد ثبت ان العالم واحد بشخص فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي لم وحدته طبيعية
الا انها تابعة وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر الحال واعراضها فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين
الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى
علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل انتظام احوال
السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها مقصورة
فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس و
عقل منتهية الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب لذاته كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات من عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارباتها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما نيط به متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من قوله
اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلف الذات من اجزاء
وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية جنسية وفصلية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا بتحققه وان لم يكن صادرا عنه وكل ما هو
كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست
في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان اخر والقوم طولوا الكلام في تنزيه
الواجب عنها وعن الجسم وما احتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها

مراداً من ان كل متصل بذاته او بغيره قار كالمكانيات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة والواجب جل ذكره قوي الوجود وغاية في الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضاً قد عرفت ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة في الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يكون الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بل بالقوة وكلا شقي التالي مح فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علواً كبيراً طريق آخر لو تركب الواجب من اجزاء فلا يخ اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بيناه مراراً فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يحتاج اجزائها الى بعض افتقاراً ذاتياً وتعلقاً طبيعياً وارتباطاً لزومياً اذ لا يتحقق تاليف حقيقة نوعية او شخصية من امور منفاصلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجباً متاخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسطه الى واجب اخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب اخر وكذا التاخر عنه ينافي الوجوب بالذات واما بطلان الثالث فهو اوضح اذ كيف يتصور حصول مجموع واجب من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجوداً في الشيئين الاخيرين لزم الدور اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود وحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم الى تقدم كل من الكل والجزء جميعاً على نفسه طريق آخر قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا اجزاء له ذهناً ولا خارجاً ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تع مسلوب عنه الاجزاء العقلية وما سلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس واما نفي عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك الجنس لا يخ اما ان يكون وجوداً محضاً او مهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلاً لم يكن فصلاً اذ الفصل ما يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان احد انواع الجوهرية فيكون مشاركاً لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقاً لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تع عن ذلك علواً كبيراً

تلخيص عرشي لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كك وعلى التقادير يمتنع الحمل بذلك خرق الفرض

فصل في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي فان شيئاً من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطاً غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي مهية وكل ما فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخص فهو لا محالة مهية كلية فما لا مهية له لا يكون جنساً ولا نوعاً فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص طريق آخر قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل يقسمه ولا مشخص له فان مداخلة هذه الامور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجوداً محصلاً او النوع موجوداً مشاراً اليه بالحس او العقل فلو كان للوجود فصلاً او محصلاً مشخصاً لكان شيء منها مقرراً للمعنى والجوهر وكذلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكده فيتعالى عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى مشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي في الموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخ اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر مقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء فاذ كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نعته

وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع

فصل في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان لان التشارك بين شيئين في اي معنى كان يوجب الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها اموراً متكثرة في الواقع وهي التي يكثر في امرنا وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له ولا مشاكل له لانه منفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف بأين ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا مؤثر ولا موجد له كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليس له نسبة الحلول كما يقوله النصارى اذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليس له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تع كلها اما مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تع الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن بجهات نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والآلة لا نسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالآلة فلا يمكن ان يوجد الآلة ولو كانت النفس خالق بدنها لم يكن نفساً فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفسية لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي بحسب جسمانية التاثير وان كانت روحانية التاثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنياً عنها في الوجود ايضاً ولو لم يكن النفس جسمانية التاثير لكانت عقلاً محضاً هف والله العالم جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث وايضاً النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي بينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تاثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ما يتممه ويكمله ويحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن ان يتمم به شيء فثبت ان لا مناسبة له حقيقة مع ان النسبة ابعد اوصاف الشيء عن ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتاً وصفةً ونسبةً مع انه لا يخ عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات

فصل في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء آخر كان يكون الفاً دون ب فحيثية كونه الفاً ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم أ ومفهوم ليس ب شيئاً واحداً واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء ولنفصل انا اذا قلنا الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخ اما ان يكون عين حيثية كونه انساناً او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرساً فيلزم من ذلك انا متى عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى اللافرس لكن ليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلاً عن ان يكون تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئاً واحداً كيف وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقاً فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقاً وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الاخر او يوجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او مهية ووجود فاذا قلت مثلاً زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركباً من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة واستعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر

الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية
وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف
ولا يسلب عنه شيء الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة
كل شيء بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فاتقن ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى
سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب السلب وجود وسلب
النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه
قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا كماهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر
معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح لماهيته انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من مقومات ذاته واجزاء ماهيته الا وقد ذكر في هذا القول
الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما لها فيشترط في ماهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق
فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية
وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اوردنا بقولنا نوعا محصلا لا ما يحصل وجوده لاما يحصل حده ومعناه
فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا والجسم النامي مثلا وان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس يجب اذا اضيف الى ذلك المعنى
معنى اخر كان لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي حساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان
الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تم نوعيته الوجودية وتحصلت كما تم ماهيته الحدية فاذا وجد نوع
حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلا
في الوجود الناقص ذاتا لا في المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى اخر فالاول غير محمول على شيء اخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجسم
المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان
الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدد ذا بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس
والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك
الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد
جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه
من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع
من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال
عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى
واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في ماهية هذه الموجودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها
من النقايص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات الوهمية دونه والحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة
فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما
والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا
من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع
الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل
سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها
كما مر تحقيقه في اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه والعلم
بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان **الموقف الثاني** في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم
والاطلاق وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر

الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته
بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم
والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد وجميع الاضافيات ترجع
الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام ولا يؤدي الى ثلم الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلي** واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه
الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات
ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته
وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته وقال ابو طالب المكي مشيته
تعالى قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيجيء زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك من لم يبعض الاقدام
وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية
وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الاول
تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجمله وبهاؤه بمبادي هذه الصفات
التي هي عين ذاته الاحدية اي بكون ذاته تعالى في انه بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع كمال
فردانيته وواحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة من غير ان يتكثر ويتعدد حقيقته او اعتباره وحيثيته لان حيثية الذات بعينها
حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم
التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا
مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فمبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس وعنايته بعينها جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة
والرضا وغيرها اذ لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ الشهيد
شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه
بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت لا تتكثر محل بحث كما مرت الاشارة
اليه من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في السلوب عنه والذي عن السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف هو
سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما
سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا
وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من
حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا فتلك
حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية
لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية
في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته عن جميع الممكنات التي دونه في الرتبة
من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فيعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقايص عن شيء هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب
الكمالات عن شيء هو نقصانه وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب الذات او ذو هوية كالانسان
يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية
واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية

فصل فلنبك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات

في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم ان ايها لايقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف

او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات

الباري ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان ينالها الحس فما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لا زمة كانت كما يقوله

الاشاعرة او مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية في مرتبة ذاته

بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون مستكملا بغير ذاته فيكون للغير تاثير فيه كالدوام او يؤدي الى الدور او التسلسل المستحيل

فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا استنار بانوار صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة

حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى الجملة البرهان في ذاته لكونه مبدء سلسلة

الخيرات الوجودية والاضافات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة

ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لانه غير متناهي الشدة الوجودية حال ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الكمالية كلها عين ذاته

اي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابو نصر الفارابي يجب ان

يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره

لا بالذات اول وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود **تنوير عرشي** وهذا يرشدك الى ان حقائق الاشياء يجوز ان يكون لها

وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل

الوجود فانه حقيقة بعضها جوهر وبعضها عرض منها واجب منها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم

بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل

وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التي هما ايضا كيفيتان نفسانيتان

متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي فيها مختلفة في الوجود ولكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا اضلاوتا

فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلوميته نكذا مقدورية ومراده ومجبوليته ومجعول لجعله

بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهم المتاخرون الذاهبون

الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات

في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ووحدانية الستفادة ونزيدك ايضاحا لهذا المرام **فصل** في حال ما ذكره المتاخرون في

ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به فكلما قيامه لشيء فوجوب وجوده متعلق به فكلما

وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في نفسها

وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع

عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة فقابلها ومرجحها لا يمكن ان يكون ذاته اذ الواجب سواه ولا يفعل ايضا

عن مجعول لانه وهو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة

وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت

بساطته الثاني انهما لو كانتا بجهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي

يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول عن وجوده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول

ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب ونسبة القابل

الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب لو اتصف

بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى

لازمة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقي اما على التقديرين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى مصدرهما

بان نقول انهما لا بد ان لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لانهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى

عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول ان فيها اشتباها من باب اخذ

القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل

ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات

مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات ولا يبعد

ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود لوجوب الذات والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية

له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات او عدم كونها زائدة

على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث

يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة

تقتضي وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير

جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية

كل صفات كمالية له تعالى هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية وسيأتي تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بان الامر ان نسبة القابل الى

المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة

ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية

اخرى وللك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا وان

لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد والايجاب وجود المعلول في نفسه

والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل

يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب الايجاب بل هو مصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد

يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه يحتاج الى علة وموجب فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه يحتاج الى العلة والموجب

ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء

في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه

عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف حيثين فوجود المقبول في نفسه بعينه

وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى

على المتامل فنمنع مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب لكنه

من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشيء عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك

ان هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان

دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا للاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور وان اثبت تغاير

جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ذات الموصوف

فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى

لوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك الصفات

يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعا لتلك

الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان الابيض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض

لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر المعنى فيه وهو ان لا كثرة فيه وليس

هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك

اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليستا بمتغايرتين

اثنينية في الذات وكذا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تاثره عنه

بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسايط فان قيل لازم وجود لازم المهية البسيطة بل المهيات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون
فاعلها بجهة وقابلها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شئ واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في المركب يجوز لكل بسيط و
لكل واحد من البسايط شئ من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها وحدة مخصوصة
حتى العشرة في عشريتها والجماعة في خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا لكان
حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل للرابعة احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين
ولا الاضلاع الثلث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشئ الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا و
لذلك ترى الشيخ الرئيس تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يجدوا داعيا من لزوم كونه تعالى
فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجئ ذكره وتحقيق الامر في ذلك **تحصيل** قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول
مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا
لشئ وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة هنا
اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق
ووحدتهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال والا فلا وقد استدلوا على الاثبات هذا الدعوى
بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فليطلب طويناه ذكرها وتركنا نقلها الان شيئا لا يسمن ولا يغني **فصل** في تحقيق القول بعينية
الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندنا ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه
الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرها لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات
الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا عليها وهذا والثاني باطل
لان ذاته مبدء كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا من غيره وانه فاعل لما
سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو مح كذا المقدم اما لوازم المهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية
ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع المهية
الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته جهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته
اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم اخر كما في اصل الوجود وكذا
في حال ساير الصفات الكمالية للوجود والتالي مح لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها
من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة
بان ذاتا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية
بصفاتها وما يتجمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف
والجمال لان ذاته مبدء سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه
فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع
معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو مح بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود
بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وجود قائم بذاتها و
هكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما تبين سابقا
وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة صفات الله تعالى بابلغ وجه واكد حيث قال في
خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد
ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م
فقد اخلى عنه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية

براهينها ولنشر الى نبذ من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله عم اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان
واليقين فان ما لم يتصور بشئ لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله عم
وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتاكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة
الذوات المشوبة للنقايص والاعدام والقصورات فقد عرف انه لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرف على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري
الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد ان يكون نفس حقيقة المعلومة بخلاف ساير المهيات فانها قد يكون
العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل الوجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل
من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان مع وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة و
اي تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبدئه وكماله موجود لان ما هو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف
الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اي معرفة الوجود المتاكد الوجود
عين التصديق به قوله عم وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب التي
هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا تخصص فان من تامل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود
من تحديد او تخصيص وتعين او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويزه ووقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين
التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته واما عطف
قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال على شهادتهم ايضا على توحيده فبيانه كما مر بنا الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه
متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شئ من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به
اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذا وجود غيره انما
عبر عنه بالملائكة واولوا العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته
عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات
لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقوله عم وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوايد التي اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيطا حقيقيا
لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال الوجود الا النقايص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود
فلو سلب عن ذاته حيثية وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله عم وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد
به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زائد
بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله عم لشهادة كل
صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله
الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة له كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه
بشئ ومشارك له بشئ اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم
التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هف واليه الاشارة بقوله فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه
بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما قرن
ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه فكلامه عم اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار
المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه

الحمد

الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ومن اشار اليه فقد حده الى آخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية بان قال هاهنا او هنالك او كذا او كذلك فقد جعله محدودا بحد وخاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله واحدا لا باحدية وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدأ الاعداد وواحد الافراد والآحاد وهو محال وعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض ولا في سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى اقريب انت فاناجيك ام بعيد انت فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذ دعاني وامثال هذه في الآيات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة وتبصرة** ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي جل جناب الحق عن فقده وعدم الصفة الكمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان ذوات المهيات لنا موجودة بوجود واحد تخصها لكن الواجب لا مهية له اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكل في وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شان من شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب صمدية ولاجل تلك الشئون صفات واسماء كما يكشف له العرفاء الكاملون ولهذا قالوا اول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات في المظاهر الجالبة للصفات هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى لطف شديد للسريرة **تنبيه اخر** قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو يليق بالوجود لذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما سبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهم كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل بهذا الوجود بما هو وجود معنى المعينات والمفهومات كلها فليس في صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا والحكم بالمغايرة بينهما مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليس في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار الاخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فانظر ذلك لان لا تقع في التعطيل ولا في التشبيه **فصل** في ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منهما ما

من الاخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها متخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما يستحق ذكره وينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا فاطرا رازقا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باية حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كعالمية زيد وعالمية عمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فلكل صفة من صفات الله العظمى ولكل اسم من اسمائه العليا يقتضي مجالي مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد البارئ جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وسائر الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الاسماء فانك اذا احببت احدا وانبعث عنك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم يكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عاديت احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشفي بكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات والكمالات متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن هيهنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتاخرين من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من العلة والمهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه تعالى فقد علمت فساده ان قابل التحقيق كما مر ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدأ لآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع كثرة صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى يصير تغاير المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان **الموقف الثالث** في علمه تعالى وفيه فصول **فصل** في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب **الاول** انه قد ثبت ان للاشياء وجودا في الخارج ووجودا في القوة المدركة ومرادنا من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات

ان للاشياء الخارجية نحوا آخر من الوجود وربما يقال له الوجود الذهني قال وانما احالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا ما على اشياء معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود ولو سلك الحق فالعلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم وصحبه النقايص والقصورات كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام ولاحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الموجود اعم شمولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على نحو الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر يستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض الحالة كيف ولو كان الشيء عالما ومعلوما لا لامر وجود ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وسائر الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من الضربين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو صورة الشيء التي هو وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وفيهما الآخرة والاولى وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الى الضعف نظرنا الا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم ذهبوا الى ان المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا للامور الزائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالطة بما خالطه مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانعة من المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما للزيد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك [illegible] المعقول عندهم بالانفراد والتجرد بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية على شيء ما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل والمجرد عن الجميع الا النسبة غير وضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افاده وفيه قصور ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد الخارج يمكن وجودها مع العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا

كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فرادى وجمعى فالقول بان مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما اول زور مختلق كيف وهذه الامور بعينها مقومات للماهية وبعضها كالآلات ومتممات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر جمعية وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا فاتم واقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها وهو عالم الحدث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى الملأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الجمادية التي في هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء الخارجية عنا علما وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصص كذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جعلها تخصيصات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية لو كان امرا قائما بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بعين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبه عليها وهي ان لقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متحصل لا محالة تقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكلما له جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعتين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامهما التشخصي والمفهوم من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر آخر تشخصي بمباشرة كالوجود ونحوه ان امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكلما ندركه من هذه الامور لا نشير اليه بانا فنعلم من هذا ان ما غاب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد ان تكون هذه الهوية البسيطة لا غير اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني وعن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عندما اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وتركب الحدود الوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها ممثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صورة شخصية

عينية لا امور كلية ذهنية بجهة الوجود وكذا الآلة التي بها تنبع التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس قوتها الخيالية
ولجميعه وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها للصورة الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف
الصور وذهابها الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصر ذاتها لا بباصرة اخرى الثاني ان ادراك هذه الآلات
لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور والادراكات
على الوجه الجزئي هذا حال الجمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظها وكتبة الاعمال
وتصريفها اقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا اذا تالمنا
بمرض او تفرق اتصال يقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل لتفرق الاتصال او الخلط المؤذي والكيفية المؤذية
صورة اخرى في ذلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرهما بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل
من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى لما غير هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق
حضوري بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك
الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد
وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس
فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا يتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة
المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما يدور او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها
استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنها
في خارج البدن فان هذا ضرب اخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم بل كل الارادة ههنا وفي غيره من الافعال
الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها انما
ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ولا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اوائل الفطرة عالمة
بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه فاحفظ هذا فانه علم نفيس و
من الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في الآلة الادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب وشهوة
او فيما يؤدي حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست
بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك
مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك
وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم
وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده ادراكيا له او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل
احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا
يخفى بل لا بد لتحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يكون بينهما علاقة اتحادية
وارتباط وجودي احدهما عالما بالاخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة
مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها
وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس
بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس الصور الحاضرة
لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة و
الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الماهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها
لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي
غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة
هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الوجود
غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء
التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها محض حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن
اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان الحضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بواسطة انوار علمية
متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات
وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة
الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا
لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم يكن يحس بذاتها فالبصر لا يبصر البصر
ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لها
فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا
ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة الحسية امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حساسا وحاسا
ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده بعض اتباع المشائين
من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات
وذلك لما قدم ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجريها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل بذواتها لها لان القائم بغيره كانت ينبغي بعينها
انها بعينه لمحله فلو حصل له شيء صورة كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحله ذلك لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في
نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في
انفسها فضلا عما يحف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عند نائي الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا
ملابس وغواش لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل
والقصور **وهم وتنبيه** واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين
من الشكل الثالث حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان
الموجبتين في الثالث لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته
لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كلما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح وتحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود
يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام
وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت
معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال
ولا تغير له فلا يستجد له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون
معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وهيهنا
شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم
نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه
هو هو وكل ماهية من حيث نفسها ليست الا هي فلا بد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية
والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاؤها الخلط بين الوجود والماهية فان لفظ الذات قد يطلق
ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به الماهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لانه لو فرض له ماهية كلية كانت
معنى تلك الماهية غير معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء اخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهوم

المغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات اشكال
اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زايد على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل
كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان فانا اذا بينا اثبات عاقليتها غير اثبات
وجودها الاثري اذ من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له والجواب بوجه
شيء بعد ما مر ان عقل المجرد عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا فضلا عما يحاول البرهان
على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة عليه مطابقة لمعنى كونه موجودا فيهيهنا قد حصلت نسبة موجودة لشيء آخر هو
نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما
ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر
له عندما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها
عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم
الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن نشأتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من
المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع
المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه
مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث مالها من ملكة المعالجة والمتاثر من حيث مالها من استعداد قبول العلاج والعجب انه قايس بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر
في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي كما حققنا سالفا لا يتصور كان في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة
الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية ففي انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاصلة للقوة الانفعالية
حتى ينفعل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال متجدد ولا انفعال
بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج يعني المداوي لمفيد الشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج
يعني المريض الممنوع بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة
طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في
اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين
متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة
مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا
عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع
المتقابلين ثم ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري فهو لا يحصل له في الخارج وكذا المعلومية وذلك من اشنع الكلام واقبح
القول وهو مصادم بالبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل
مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها
غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الا ببيان وبرهان لجواز صدق
مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات بحكم العقل يتقابلان كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمسعد والمستعد والتقدم
والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجريها كالمحب
والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني
فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية
والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى **فصل** في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد
بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب التغاير العددية وعدم الاحتجاب

بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود
ذاتها لا غير وهذا الحصول والحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو
اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقايص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ
سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة
الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال الشدة وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث
لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى فكان ذا عاقلية لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته
في التاكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التاكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء
وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية
مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضا ان وجوده
حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **تذكرة**
قد فرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال للموجود بما هو موجود ولا يوجب تخصصا محالا
بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركيبا متحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له
والا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر انه واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم
كمال للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فليجب حصوله
لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال
فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية
محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه
فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها
علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتاخر حصوله
عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه يحصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له
محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال
فلا بد لكل علة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها
سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي
العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فانما يتحقق علة ما بخصوصها تحقق المعلول
بخصوصه وانما يتحقق المعلول بتحقق علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان
قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو لمي بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من
جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضية لما سواه
على ترتيب نظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع
الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء
على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا او قابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو
قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء بحال
لم يكن من قبل على تلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال
الانسانية والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للقدسيين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضها زلت اقدام
كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن يتبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب في ذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقية ومن تبع نظرهم

في وجود الشمس في رابعة النهار جعلنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا ووجها وجيها في غاية الشرف والاحكام كما نشير اليه انشاء الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل تبتني السخافة والبطلان وتنبو العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيها ومن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في باب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثال قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المأمور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود في الازل فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا او ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي قد يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجود له اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول ان الذي قام البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير امرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدمها اقتضت كذا وحكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لانه وجود الحق تعالى بجميعها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله واسمائه انموذجا من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كان للاشياء وجود طبيعي في هذا العالم ووجود مثالي ادراكي جزئي في عالم آخر ووجود عقلي كلي في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء

فصل في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل والمعقول

واما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذببنا عنه وبرهنا عليه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه ودعمنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الكمالي الالهي السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الآزال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية تنقل الكلام الى كيفية علمه تعالى السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع غمضا ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب اذ لو يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فهؤلاء ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويدعي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء من خالقه الحكيم العليم الذي افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس وما يجري مجريها والا فهو يعلم باسرار عباده

فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء

احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناط عالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالت المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتأخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة او لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه عين ذاته فح اما ان يقول ان ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم نعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

فصل في الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف

واما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاض الله على قلوبنا والهمنا به مما لا نشك فيه

قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك
الاشياء لم يكن هو عالما والاصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا واشباهه واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي
كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء
من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العاقل والمعقول من القول الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا
المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هنالك حتى يظهر لك علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون
ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في الفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

فصل في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء
وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصور المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر با
لعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركة للاعضاء الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك
الصورة وجودها العقلي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العقلي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية
من الفلسفة الاولى ان بعض العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او لا فعلم صانع البيت للبيت الذي يريد بناءه من قبيل العلم الفعلي
لكنه ليس سببا موجبا الا ما يفتقر في ذلك الى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول ان جميع الامور في هذا
العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نفس الصانع ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية
بان يكون مجرد صورة تدبيره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن الباري جل اسمه في الخارج بانها عقلت اولا فقصد
وتعقلنا اياها ليس بانها وجدت ولا تعقلنا لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للاشياء
قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من حيث ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة
تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالقاسر والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة
لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فعلمه
وكلامه الذي هو نفس ارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقوليتها الذي هو عبارة عن قوله وتلك
هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنطوية على هذا النقوش بابلغ وجه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على علم
الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسيتحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرح ان شاء الله وربما
يستدل على كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك
الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود ظلي غير اصيل
لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات
العالم وصفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل
والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فتلك اما بان تكون منفصلة عن
الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال لان او بان تكون زائدة على ذاته لكنها
متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود
في الازل باعتبارها لا بالصور العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر
النقض بجريان الدليل وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي
فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة

وان لم يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف
له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها
حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم الخارجي بعينه بل يكفي وجوده بصورته
وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور وصادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان
تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب
والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة المضاف من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان
لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الاعتبارات التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه
بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية
كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية
وفيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت

تنبيه واشارة

ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة
بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واما عارضة لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال
ولولا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون لحال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه
اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل
وشيء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته
بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره
او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها عقلا زمانيا متشخصا فيكون لكل واحدة منها صورة
اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات او المتضادات فيكون اله
العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها
من جهة تشخصها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة
حاسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها متشخصة متجزية لا بد
ان تدرك بالآلة الجسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة واما
كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار
من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول تعالى
يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم
هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة
الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعده معلول عقله لذاته على ان المعقولات
والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي
محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال
وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غيره كصور مفارقة على
ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك
العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته

انه مبدأ لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدأ الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه
انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها
بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من المعلولات الاول فيجب حملها ما الاول يعقل ذاته مبدأ له
فيكون صادرا عنه لما علمنا قلناه من انه اذا اعقل خيرا وجد لانه نفس عقله الخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك
الى ما لا نهاية له وذلك مع انه نفس عقله الخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلت
فانما يكون كانا قلنا لانه عقلها اولا انها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم
ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي
معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود
معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة لتتضح لك ما ينبغي ان تتضح انتهى ما ذكره وفيه امور مستغنية عن البيان وامور
وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده بنحو صورها
العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون
عقله لذاته علة لعقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة
لم تغاير حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست بما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة
وان كمال الاول ومجده في ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا باثبات الصور العقلية الى غير ذلك
وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجائب ان الذين جاؤوا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا
عليه ولم ياتوا بشيء الا وقد نشا من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات
البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء
فان فاعليته لانه الاصل في الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا
الكلام باطل فكذا ما قاله اقول — وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة
عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى
الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تعالى الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا
لزم الدور فهكذا ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن الفادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقيين
المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل الاعراض
كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من معقوله ان ينفعل وهذا
لا ينفعهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة
والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا للاعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف المهيات بصفاتها
الا انها كانت محالا لها انتهى كلامه اقول — ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال
التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه
وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا
وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك لوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصوادر عنه تعالى اعراضا لكان من سبيل
اخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة
الا الى تلك المهيات التي هي جاعلها فهل هي الا علة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره تعريض على بهمنيار حيث قال

في التحصيل ذاته تعالى وان كانت محلا للاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو
في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض وكالنفس في اتصافها
بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الانفعال والاحوال والاثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية ذاتا
وكذا الاضافات له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والحلول فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود
لكن لا فساد في تحققه ههنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال ايضا
وان لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته اما ان يكون على ثبات انه اذا
علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن مهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فطرا
قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول — هذا المذكور ايضا شبه
المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة العلم بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشا العلم به
اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها فيلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه
بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بها بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور
الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فيكون هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين
لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه
بذاته علة العلم بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال ان
حصول الصورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذاته الواجب
على تجردها مقتضية اللوازم المباينة بل هي مع صورة اقول — هم يلتزمون ذلك ولا يبعد بل لك اثبات العقل من حيث ان مبدأه على انه تعالى
واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا يمكن ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في
هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية
وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب
وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته تعالى فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم
وكذا هيئاتها وكيفياتها على وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة
ثم قال — ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متاخرة الحاصلة في ذاته متكثرة جهتين في ذاته لا
يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها
السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل في
ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبية اقول — اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله متكثرة جهتين في ذاته اعادة لما سبق منه انه
يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى اخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم
او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عن شيء لاحق به سواء كان المتاخر لازما له
وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس ذلك كما توهموه وحيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقدا له اذ ما يتاخر عنه
حوطرء عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث هو وجد
اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لو ظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت
مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هو صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة
واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال لحصول صورة ثانية اقول — اولا انما
ذكر منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل
فعلين مختلفين وكلما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به ههنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب
والا لكان المعلول مثل العلة فانه كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص فكل جهة يلزم منه شيء آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اخذت روابا نها وانكانت في ذاته
فليست كمالا له فيلزم الاعتراف بانه في ذاته ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم
ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان تكونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو
مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالا لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته
ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى وصدور ساير الاشياء الخارجية في كونها متاخرة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى
ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء بالقياس الى مهية ممكنا وبالقياس الى
موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون
الوجود ممكنا ان له مهية زايدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اي حال ذلك الوجود في نفسه او
بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة بوجود تلك الصور ليس مزيلا للقوة والنقص
عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا له ونقصانا عنه بل كماله ومجده تعالى انما يكون بكونه على حد يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده
بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدء لها ثم يكون تلك
الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها
هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول ولانها وجدت عنه وجدت عنه تعليق اخر ان كان وجود تلك المعقولات علة لان
يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها
ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها هو نفس
وجودها عنه تعليق اخر الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فيعقله
لذاته عقل لها الذي لا [illegible] له وهو يوجدها معقولة لا انها يوجدها ويكون من شانها ان يعقل تعليق اخر فان قال قائل انه
يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من
وجودها فان قوله ذلك لنا لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء
لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود
قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيده الصور ليست ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة من جهة
واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان واجب
الوجود مبدء كل الاشياء ومبدء وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات
الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف وشيء وفيض من شرفه فلا يفيد بشيء شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اوله ليس مزيدة كمالا لم يكن
حاصلا له في ذاته مع انه علمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم المهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الانفعال
والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير
من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول
والانفعال وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحريك والتحرك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب
الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا ابعاد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته للاشياء
اخر واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله
في بحث الصفات بل ما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان له تعالى اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل
والقبول وبالجملة الذي لم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى
زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي
في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته وابنيته لو لم يجد الفرصة [illegible] وسلك الشرط اذا
كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال مقصد اليقين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك في ان القول

بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض
اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض
كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته والمورد افضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان زعم غيره
ولا مبين والعجب ان الشيخ ممن ذكر في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة
ولا متعددة فيها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه
عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فاذا لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات
لان تلك الصفات موجودة فيه لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها
اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب
ما يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في
الشيء شيء عن شيء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء مقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس لا يمتنع ان تكون فاعلة في
المعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي يلزمه المعقولات دائما
فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
بعد ان لم يكن فاعلا او قابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركيب
في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي في
الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجريها
والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتحليلي في المعنى كعروض الوجود للمهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة المهية
والامكان من جهة المهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات في اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك
اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزامه المفسدة
الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل وجود
غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور
لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه
ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وانكانت اعراضا موجودة فيه فليس
مما يتصف بها وينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدء للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد تجوهر وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا لانه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى بحسب ذاته بذاته لا انه بسبب تلك اللوازم في تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل
له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء
معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء بما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما في غموضه ولطافته يقصر عن دركه اكثر الاذهان
كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او خارجية
كما هو راي الافلاطونيين ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر لك انشاء الله

ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اي اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اي ليس من حيث وجود هذه الاشياء او من حيث هي موجودة في عقله او نفس اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها انتهى اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه الحق على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما نسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذي ذكره هيهنا وفي مواضع اخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شيء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا ينفصل بين العاقل وبين هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير الكاشف **تعليق اخر** كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه **تعليق اخر** وجود هذه الصور الذي عنه عنه هو نفس علمه بانه مبدء لها فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية **تعليق اخر** لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدء للموجودات لكان عقل ذاته مرتين **تعليق اخر** الاول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدء للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها وهو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول تعالى كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدء للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا وذلك تعقل اخر ولهذا لا يتبين في تعقل الاول هذه الحال **تعليق اخر** لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته **تعليق اخر** ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء مخلوقة له فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فلان الكثرة لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم يثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التي بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات مترتبة بسببي سبق ولحوق فلا تثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما هي مترتبة عنه على وجه ينتهي اليه ويجتمع في واحد محض مع كثرتها اشتملت عليه احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فنال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالواجب تعالى بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الغرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي وكتب اتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه واما صدورها وجود عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم اخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل اخر قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين فلا ترتب لاحدهما على الاخر فيكون عقله لها تمام الوجود ها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقله لها والا لكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور وكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل

الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد تعقلها اولا حتى وجدت او يكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها وعلة وجودها وجودها **تعليق اخر** لو كان تصدر وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه **تعليق اخر** الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا لوازم فتكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر **تعليق اخر** اذا قيل وجدت هذه اللوازم لانها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي ايضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر **تعليق اخر** هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا تبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا كقول من ينكر وجود المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له لولا ان البرهان هو المتبع لا غير ثانيا ان ذلك العالم اشرف بالتقدم وانسب فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه فهي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنه تعالى فهي لا محالة احرى بان يكون واسطة في الايجاد لعدة المباينات الخارجية **ثم** من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب المحصلين من المتاخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمانس الملطي من انه قال ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الرأي الا احد قولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلولات ولا يتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المتقدم اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتاثير والحق خلافه كما مر انتهى اقول في كلامه مواضع انظار اما قوله ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف الى اخره فتقيضه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدع تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس لوجود تلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية بينه وبينها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها عين معقوليتها له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تاثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض الى اخره فغير متوجه ولا موجه اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويصح في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور

جواهرها جواهر على نحو الماهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعى العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض
قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله استدلالا على ان علم البارى تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه
تابعا لفيضان تلك الصور عنه فيجيء لما سبق من ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان اراد نفس تلك الصور
ليست كمالا له تعالى فنقول من الذى نكر هذا ومن الذى جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبة كمالا له فان هؤلاء العقلاء
المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته بذاته بحيث يفيض عنه هذه الامور
معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور بعينه عقله للخارجيات المفصلة وان كان وجود ما عدا وجود هذه
الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمى ادراكى بخلاف ما ذهب اليه المتأخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب
كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسي رحمه الله حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكأنهم ذهلوا عن القاعدة
المشهورة من ان وجود المعقول بالذات فى نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شىء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس فى نفسه ومحسوسيته
ووجوده عند الحاس شىء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فى ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليس وجوداتها الخارجية وجودا
عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية فى نفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا
ومعقولا واما قوله فعلى تقدير اختصاص العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس يوارد عليهم اذ
لا حصر عليه تعالى عندهم فى هذه الصور المتأخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ فى اوائل الفصل المعقود فى بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من
فصول الهيات الشفاء يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول انه عاقل قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه صور مترتبة
متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها فى جوهره او يتصور
فى حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها
مبدأ كل شىء فيعقل من ذاته كل شىء انتهى فقوله اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله
فيعقل من ذاته كل شىء كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالى الكمالى والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط فى غاية الصعوبة
وانى اظن بل يغلب ظنى انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما ستشير اليه ان شاء الله تعالى

فصل فى تحقيق

فهذه جملة من اقوال القادحين فى تقرير صور المعقولات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام
الحق فى هذا المقام ونذكر لها ما نجده فاذا فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى وليعلم اولا ان لا اختلاف لنا معهم فى جميع
ما ذكروه فى اثباتها من الاصول والمقدمات ولا فى وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا فى كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته
انما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصور اعراضا وفى ان وجودها وجود ذهنى ولولا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على
ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كافلاطون
وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مأثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذى نعتمد فى ابطال هذا الرأى امور الاول
ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام لازم ذهنى كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجى كالحرارة للنار والحركة للفلك
ولازم للوجود ثم يجب ان يعلم ان لازم الماهية كما انه تابع لها فى اصل الماهية كذلك تابع لها فى نحوى الوجود الذهنى للذهنى والخارجى للخارجى فاذا
امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجى وللاخر وجود ذهنى وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول تعالى ان كانت من قبيل اللازم للخارج
فلا بد ان يكون كملزومها موجودة خارجية وكذا لو فرض انها من لوازم الماهية فان ماهية الاول تعالى عين انيته سواء قلنا ان لا ماهية له اصلا
او قلنا ان ماهيته عين انيته ووجوده على الخلاف الاصطلاحى فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لا بمثلها لجواهرها
لاحقة فيجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية فى ذات الاول تعالى الثانى
الكلام فى تحقيق الامر ههنا بان الذوات القائمة بانفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشىء التى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان
على ذلك الثالث ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد
بالعلة العلم بماهية العلة لا انما يكون بمجرد الماهية سببا للمعلوم كما فى لوازم الماهيات بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من
وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول

حاصلين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من
العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التى يكون العلة بها علة وليس هى الا نحو خاص من الوجود وقد تبين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية
والمجعولية انما هى بين الوجودات لا الماهيات وتبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا
بصورها واشباهها وذلك غير ممكن الا من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة
وجوده الذى هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب فان مجعولاته الصادرة عنه انما هى انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبى بذاته الذى
ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات التى لا بد ان يكون عين تلك الوجودات المجعولة بعينها معلومة فهى بعينها علوم تفصيلية
لا محة فهى تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل والمعقول وفى علم النفس وانما سميناها هذه الوجودات علما له تعالى
انها من لوازم علمه بذاته ولو اصطلح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار ماهياتها
المغايرة للوجود لكان حسنا ليحافظ على الفرق بين ما هو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها فى مباحث العلة بما
يؤثر فى غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشئون
شمس الثالث قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما
هو اقدم صدورا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة المحكمة
اذ لا شبهة فى ان الاعراض ايا ما كانت هى اخس وادون منزلة من الجواهر ايّ جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط فى
الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته تعالى فانا شديد سخافة اعتقاد من يعتقد كون الموجودات الواقعة فى العالم الربوبى والصقع الالهى
خسيسة ضعيفة الوجود والتى يطابقها ويوازيها من العالم الامكانى فى حد الفعل بالفعل والقوة بالقوة تكون اشرف وجودا واعلى مرتبة
وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر وتنبيه** واما الذى افاده المحقق الطوسى ره فى شرح الاشارات بعد ما اورد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان العقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعقول عن انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه
وعلمه بذاته علة العلم بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان شىء واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك
الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف فتنبه ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لاحد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون فى المعلول الكثرة
النقص وجودا من علة شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان فيهما شىء واحد فى الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه
والعقل الصادر منه ولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول المواطاة فى الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون
المعلول اقوى توحدا من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهى شهاب الدين السهروردى ان جميع ما ذكره الشارح المحقق
فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة فى الاجسام والجسمانيات
من ان حضور ذواتها كاف فى ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط
علمه تعالى بارتسام صورها فى المبادى العقلية والنفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك وجه المغالطة فى ادراك الحق الاول للحقائق
المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت فى غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل وتأملت
النظر فيما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراض خارجية بل هى موجودات بسيطة متقدسة
لا يعتريها امكان ومن كيفية لزومها له لزوما لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب آخر عبر بهما لعلك لو كنت نقى الذهن نقى
الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله تعالى وليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هى موجودات
بنفسها لنفسها بل انما هى من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهى موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا
الاجسام بصورها وطبائعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم
فى العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد **تصلح اتقان**
لعل كلام الارسطاطاليسيين والافلاطونيين لو نظر فيه حق النظر وامعن فيه حق الامعان مذهب الآخرين لوجده راجعا الى مذهبهم كما حققنا
واما قبل الامعان فكل من المذهبين فى علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور ليس فى الآخر اما الخلل فى مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور

الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجودا وتجوهرا منها وقد علمت فساده فاذن هذا
القصور ويسد هذا الخلل بجعلها موجودات غيبية لا ذهنية نصرة لمذهب الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون
علمه تعالى باشياء خارجة عن ذاته وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عن علم سابق فان كانت معلولات ولا توجد بعد
الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما موجودات وصور منفصلة خارجية او موجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى
الصادرة بل الموجودات بوجوده تعالى فعلى الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو ممتنع وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب
بتلك اللوازم المتصلة فالحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق
اصلا لعلمه وكلامه وامره وقضائه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية
الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون لهذا المذهب كما هو المشهور واذا ازيل عنه هذا الخلل
والقصور يعود الى ما قررنا فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان رأي افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشا
من تحريفات الناقلين والمفسرين ومن سوء فهم الناظرين في كلامهما وقصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعقل ما تعقلاه لان المطلب
بعيد السمك عظيم الغور شديد اللطافة تكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه وتحجب العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر
الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق رأي الحكيمين فجمعهما بما هو بعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه
فقال انما المخصوص انه لما كان الباري جل شانه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته
ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المواطئة عليه فان من الواجب
الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف وعلى
حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ومهما استحكم هذا
المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الى
البحث فارقناه فنقول لما كان الباري تعالى وتقدس جابر الحد العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته
جل الله عن الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من جهته ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم
يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى
عن الفاعل الحي المريد يلزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم
القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك والاهمال فيه شديد الضرر كما انه ولا يخفى انه مريد لما بيناه وقررناه
ضربا من التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه **فصل** في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء
كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدء لصدور
جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء
باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال لانهم زعموا ان علمه مجعول لانه عبارة عن كونه
مبدء مجعولاته المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدء التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه
بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه
واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم
حتى الشيخ الرئيس تحصيله وابقاؤه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد للباحث اذ لم يكن له
ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام

المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
والتبلد والتحير في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء
مختلفة كثيرة فتنبه ايضا انكم قد علمتم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له فضلا
عن ماهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد تلك الماهيات بعد اصلا وهل هذا الا كتمايز المعدومات
الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان
المقتضي يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك
المقتضي الذي يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان مقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه
كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها حتى يكون
جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين
بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا
به بمجرد كونه مبدء امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو
التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة
قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني ان ذاته علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها لا على وجه التميز فان العلم شيء
والتميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها الحقيقية واحدة
مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية
تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الاثنينية في العلم بالاثنينية وهذا
ابهم كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا
مثالا للتفصيلي والاجمالي وقسموا احوال الانسان في علمه ثلاثة اقسام احدها ان تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخرج من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحوا من
الاتحاد كما اذا ابصر شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس
المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات يقتدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على
استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة
في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فلم
يحضر عندها جميع ما كسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت من غير تعب وكلفة وهذه حالة نسبتها
ساوجة لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية
الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له ذلك
الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في
التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه
ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة الاجمالية
الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثة
ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل
اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم
من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل
بهذا النوع البسيط معلوم له فقد يريد ان يجعلها معلومة بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء

يخرج اما من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس الضوء العلوي في العلم التفصيلي و لا اول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول
الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحال
بالقوة الفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما ان حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم
وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين العقل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها
عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة الخزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون
شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا
يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تغاير المعلومات كما مر اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر
الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصف العنوان وكالعلم بالفروع من العلم
بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث الماهية فان التفاوت
بالاجمال والتفصيل فيهما انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المبحث المذكور في
المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة الى معلوماته وهي ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحدود وفي هذا امر
عظيم فانظره متفحصا **فصل** واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما
اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا
يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى اخر المعلومات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة حتى مثلا
كل سابق علما تفصيليا بلاحقه علما اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا فيرد
عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه
يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه ان العلم باكثر الاشياء في
كثير من مراتب نفس الامر خفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول
بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته لشيء على شيء اخر يستند الى ذاته ليس محذورا كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه
موقوف على بعض اخر وذلك البعض على بعض اخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى في شيء
بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتيبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا
لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي
وكما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء
الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة
بذاته تعالى هذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي
وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه يماثل
قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده
واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما
قررنا يكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقتها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي او خارجي
ولا شيء من الماهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون ماهية المعلول الاول علما لواجب الوجود فظهر وتبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق
الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر اخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها ماهية لها وجود انه اعلى او هو عرض
زائد على ماهيته والعلم سيما علم الله تعالى ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي في
الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه با
لاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو

العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع
كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا ينحصر علمه بالحضور **اشراق تعليمي وتنبيه تفريعي** ولعلك من انصف من نفسه
يعلم ان الذي ابدع الاشياء واوجدها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم
زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها
احسن الترتيبات والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه تعالى بالاشيا
بشيء من مجعولاته كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عنده بامر ثابت
علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو بالاضافة
اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه
مبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها اما بذواتها كا
لجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها
او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية الطبيعية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه تعالى
بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى
علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس
حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة
على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه تعالى عنده ليس بالصور مطلقا بل المشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا
عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما له تصرف فيه
من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبمجرد تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها الروحي
ادراكها الشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس
فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي
او مستعملة القوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية
فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواها الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات
من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها
فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى
الباطنية وان لم يجحد اثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجسمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذا
سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة
بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها في هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره
كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور لا يحتاج للظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته
اليه وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره
واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاثير بلا شركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب
من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما
ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ
كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية
من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة
في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور

هي معلوما بالحقيقة لكونها مشهودة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا كحضور الآثار وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها الا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئي مختفي عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التاثير في هذه الامور لنورها المجرد الواجب هو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو على ضروب التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له واذا تحقق شيء منه في معلول فتحققه له اولى في كلما هو اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق عليها ولو كان مدركا ذاته بنور زائد لكان ذاته انور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات قال وما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فان اضافته تم لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما رأى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مط بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كلما يعقل ان يكون المدرك محلا للصور المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت لك على جهة اخرى سوى الحلول تعقلها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها لا بحلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب اياه اذ عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول كما ان ذاته علة لذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب له من غير استيناف صورة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يطلع فيها احد وهي مما قد حضرت عندك بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادتها مع ما بقي لما في التذكر من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انه يبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عددية ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاجسام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فالسبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملا على افضل

نظام وافضل جميعه لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله وتقسيمهم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة لا بد انقسامه الى الافراد لا يعقل ونجد المخالفة نضم اليه ما يحصل منه مع كل قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حاسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مط هو بالصورة في ادراك الباري والمفارق للخارجات والجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيم كليا وان لم يذكر فاذن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مط على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات جهة تعقل وتلك الصورة ايضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك فاحفظ بذلك التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى المخلوق والخامس انه قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية والعقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة لا بنفسها فكيف ذهب الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله وكل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم اما هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس يحصل عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في غير هذا العالم ونسبتها الى النفس لقيام الانشاء كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لها في عالم المثال والتي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بحو فلا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس الخيال والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب البصيرة ان الذي اوجد الاشياء وافاضها بل انه لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات ذاتية في فاعليها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل وجودا متقدمة عليها قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها للغايات في فاعليها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء من فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقييد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كليها وجزئيها وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود

مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرهما من الصفات الاضافية اي من الحقائق ذوات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وبحسب هذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول وتحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له لا يليق بذكره ان يكون هنالك من ههنا

فصل في ذكر صريح الحق وخالص اليقين

وفيه القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه هذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس ذا ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة بالماهية في غير الواجب عند الحكماء وبالعين الثابتة عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد ويقال له البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا فلم تكن الماهية ماهية واحدة وجهة الوحدة انما توجد من جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مبدأ المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزءا للماهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا النوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما اذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض عام للفصل فالمراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعني بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة المنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق القديم هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا جنس له ولا ماهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر ووجود الفصل الاشتقاقي هو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر في النبات وطائفة اخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهري واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد

بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع لشتات الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصور لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الخارجة عن ماهيته وحده فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وغلبته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه بلا شرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاشتمال لوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطف والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنبات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء اخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتبه في الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية في الحدود هي ما يحد بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء اخر ولا يكون ايضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص رتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة تنفك الماهية عن وجودها الخاص بها وما بالامكان الا وفي نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المعين في تلك المرتبة ففي هذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل

ذكره فليس بحد محدود في الوجود ولا مهية محدودة بحد خاص فاقد للاشياء كثيرة ولا ايضا بوجه خاص من مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس يوجد له مهية اخرى غير الوجود وتاكده لجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال لكل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازاء نهاية جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة نكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور **ايضاح**

تفريع فعلم انه في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني والشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهر الكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لمهية من المهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل مهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية النفسية وشئونها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال الاخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يحصل في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حد غير متناهية بحسب ابداله الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد له في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس هيهنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا هي الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة يشتمل على المراتب الضعيفة منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود لمحض لشيء غير الوجود الذي يظهر فيه ويصدق عليه فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فهو التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هيهنا شائبة القوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها وتحقق ما هو مبدئها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزائدة مفارقة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحجة على اثبات العقل من طريق توحيد المبدء الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم في ذاته معان كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب من تعقل معلوله تعقل معلول معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا مع كون المبدء الاعلى مصداقا ومظهر المهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي بعددها واختلافها بحسب الآثار فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم

والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب الفصول والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت فلم حكموا بالتركيب لو عقلا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجود فان الحيوانية الطبيعية المطلقة قد يوجد بنحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف في وقت بنحو من انحاء وجود الحيوانية ويمتنع ان يكون نح وبحسب تلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود آخر اقوى واكمل يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية وللوجود نشآت متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتاحد لجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا احيانا موجودة واحيانا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي انية يتبجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجس منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات وقال ايضا اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي يلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا اشياء بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضا آخر كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى بدو لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها

من العقل والعقل هو الاشياء كلها فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه صفات الاشياء وليس فيه الا وهو يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الخاص به متميزا عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدؤه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى من نقصانه كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تمامه وكماله وكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهود في النشاة الالهية وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه واما المنهج الثالث اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان للوجود ثم اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما مما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشتمل الذاتية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الاشياء انما المراد بها ما يشتمل المهيات ويقابل الوجود فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط وهذا كالفرق بين البسيط والمركب من جهة الاعتبار فنقول ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهو طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر اذ بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها الذاتية فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الحيثية الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته منبع جميع الخيرات بنفس ذاته البسيطة ومبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة وله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من محمولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من العين والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها فهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها فالوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل باللاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود اخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرج عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد

هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على النحو الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة **ذكر وتصريح** قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث وجوده وهويته مما ينفي الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فحيث الكثرة كيف شئت اذ في هذه المرتبة متميزة الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء وبتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية الحقائق الافلاطونية التي هي اربابها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا انزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفناء وبقاؤها عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقائق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض والهواء والسماء والنار والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان لونه فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر وآثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام ينزل عنه النقائص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي صلى لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى المقام هناك وانما يلايم دعوى الوقتية **تنبيه تعليمي** ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد يكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد يكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود بذاته كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها هي عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجب الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها ادنى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الاخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله تعالى وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وقد اوضحنا سبيله وله وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره من الحقائق ومن ههنا ظهر ايضا فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا

شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود واتركه والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاورة العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق نقل كلام لتأييد مرام قال العارف المحقق محي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر وعينه لا يكون محلا لكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى الخلاف لتركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته بامر فغاية من خاض في النظر العقلي واشتهر من العلماء انه عقل صرف لاحظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فما خلص توحيده له في ذاته تعالى حين حكم عليه بالعلية واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بالغنى وان ثمة امر نسبي بالعالمية والقادرية بها حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية يندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان الكثرة في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعي اذ ربما يختلف بحسب ذلك الحمل من ان يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك في التركيب الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلم الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله اجمال كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذي اعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد من بسيط ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمال الراسخين في العلم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا بالاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا بالضم حروف وكلماته بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي لطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء ليست تسمى قرآنا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول صلعم فعلمه في بعض الاوقات كان موجودا في الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم

فصل

في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه ولكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب

فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام تم مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقا له اتم تادية لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وتاثر وليست من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني وهي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما اللوح والقلم فيما القول فيها ان الباري جلت كبرياؤه اول ما ابدع من ذاته وانشأه جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى وانشأ بتوسطه جوهرا اخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي متعالية عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون وكالروح في قوله قل الروح من امر ربي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدته الجمعي وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله وكلمته القيها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة وكالكلمة كما مر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرء وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات نافثة في قوابل الصور النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها في ما تحتها تاثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتاثير الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تاثيرها فان التي تاثيرها ظل لقاهرية تعالى كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها المعدن من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار اليه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منه صور الاشياء وحقايقها باضافة الحق سبحانه كذلك يفيض منها صفاته وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها فبهذا الاعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى اذ كلما جرى في العالم وسيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام وسنعيد ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل صورة معلومة مضبوطة لعللها واسبابها على وجه كلي في فلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وتسمى لوحا محفوظا باعتبار صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال الاعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلما تعقلت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور مرتبتها وتشخصاتها مستندة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نحو واحد كالكليات الكلية فهذه النفوس هي الواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير ويسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله

ما ثبتنا ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها العقلية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في موضع من هذا الكتاب فاسخف قول من حكم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه سهى ونسي ما قرر في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات فهي متبدلة الذوات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان متوجها فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادي

تكميل

فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية كتبها اولا بيد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال في وصف القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية وما فرعها فكل ما في الوجود من ذي شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه هو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع في قوله وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشآتها الى ان يتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الاية وان ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحرقت بنار الشهوات صارت بقوة الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين وكان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحرق بنار الطبيعة في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتجعلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات حالة الاذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في قلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف القبور نيران ات وشعلات كامنة الان تعلقت بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ما حية لما رسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والاراء المذمومة على هذا المثال وما اشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك الحق ان يفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذة من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على قلم الادمي ولوحه بل كما لا قياس ولا شبه بين ذات الله وصفاته وذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم وكتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات لكونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل مهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اي صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لتلك الصورة سواء كانت جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذه فتحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الحق ولا تتبع الهوى

تمثيل

ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال المراتب التي لله تعالى وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانه غير مشعور بها ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عند العزم على الفعل ثم تنزل الى مخزن خياله متخصصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات راي جزئي ينبعث عن القصد الجازم للفعل ثم تتحرك اعضاؤها عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور في السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فتبعث بحسب الملائمة والمنافرة راي جزئي يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فتحرك الاعضاء الادوات فيحدث الفعل وحركة الآلات بواسطة الاعضاء انها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهور قلبه في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في الفلك الشمسي اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحفظ هذا

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح

ورد في الحديث ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وحجاب لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلومات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجودية في مرتبة المعلول القريب بطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد ان ينظر احد الى وجهه الكريم لا من حجب هذه الحجب او قبل ان يتبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع بجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود والمفارقة النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبايع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكلما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نوريته خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين تكميلا للوجود ولوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء منها ولا جميعها بل جميعها ومما وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها الخاصة المخصصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه وقد سئله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا ان الله يكمل بهذا الوجود فيتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس له ولا شيء الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا الحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح تجلي آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا ايضا بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها ولا افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في اوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كاتم النفس الكلية بجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة الكرام ووسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان مختص عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح

مرقد

موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل اذ كان نفسيته وحروفا دمانيه فامر الله القلم ان يجري
على هذا اللوح جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما بجمله من الله بطريق الاجمال
لان النفس محل التفصيل لا نهاية له وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثماة و
ستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثماة وستون دجها من حيث ما هو روح وثلثماة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثماة و
ستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان يستمد هذه الانهار من ثلثماة وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال الكلمات
الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القرآن ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا
الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه وهو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت
الاقلام والالواح بعضها من الملكين الكريمين الذين احدهما وهو القلم بمنزلة آدم والآخر هو اللوح بمنزلة حوا تولد الاولاد والبنين والبنات
منهما وكان القلم الاعلى واهب الاقلام والالواح فيها وهو فيض ذاتي له وارادي له كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي للارادة والمجد
النفس نسبتان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهو مما يلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية
ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صور طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضرة لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة
ثم انشاء الله بعدها الفلك الكلي والعرش بجسمها واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين
السابقين اللائقين بذاته وصفاته وهو يحركه الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله تعالى ووجدها كل آن امرا تعالى شيئا
غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات
وبهذه الحركة يتحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا الى الله تعالى هو الذي اجراها
ونجيها وبسم الله مجريها ومرسيها والى ربها منتهاها والفلك الكلي للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم
الآخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه
هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة
هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة
كلما يفتح الله من رحمة لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكل من دخل الجنة اوعرج الى الله
لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات التامات
من الحق تنزل الى هذا المنتهى لحديه غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا
يقال للكرسي موضع القدمين المتدليين احديهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله تعالى قدم صدق عند ربهم والاخرى قدم الجبار
المشار اليها بقوله حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني يا رب فاحدى القدمين يعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق
والاخرى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف اعمال بني آدم واما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه و
ينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ذو
ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكل ما هو على فضو
الطف وانور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الآخر الى اسفل السافلين والكل منازل
ومراحل الى الله وبوجه آخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وبوجه انوار وجهه واشعة كماله وظلال قهره **دقيقة**
اشراقية واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا
كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية
قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من
القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط وينعكس منها على حائط آخر في مقابلة ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من
النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو تابع لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر يستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النور
بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم كذا تبهاة الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان المقرب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في شدته
وكل ما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما حتى ينتهي الى عالم الاظلال
ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم انشاء الله **تفريع** مهما عرفت ان النور
هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما يسمى في العرف مظلما
لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما
لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما صرفا بل الذي يمكن تحققه هو المركب
الممتزج نوره الوجودي بظلمات امكاناته وجهات العدمية وذلك كالاجسام واحوالها الانهاء مائية الوجود ومكانية فكلما وجد
في حد منها عدمت عن سائر الحدود **الموقف الرابع** في قدرته تعالى وفيه فصول **فصل** في تفسير القدرة ان
للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير
الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثاني
يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته
مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية فلزوم
الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله في الاعتبارين اقول في
ما ذكره غلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا
جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة
كالاشاعرة او يجعل الدواعي على صنعه وايجاد عامرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت او داعيا كان
جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة
بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف
حيثية تقييدية وتعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي لضرورة
اوليته دائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان
التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته
واما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة المحضة تفعل ما تفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لا ديمة ومقا
فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع
والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل
شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم فان كلا منهم في
ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه قد ظهر ان الفلاسفة لا خلاف
بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة
واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا
لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات ونعم ما قال
الشارح المحقق الطوسي ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا واكثهم بالاستدلال على وجوب كون الصانع
محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا او لا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه ولا تظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفقا عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب

هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لنفسه وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفي العلة والمعلول على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي لا يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية انتهى كلامه اعلى الله مقامه

فصل في ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا بسبب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين حتى نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة والمحرك الفلكي يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع يتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره مجبور في افعاله فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والقبول فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس في التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجب وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يعنيه الناس منا فان العرف هو ما يكون بالقوة وانه يحتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم المضطر والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع اخر ولم يكن هناك قوتان متساويتان كما فينا تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر وانه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يعنيه الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بري من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية فينا ايضا بالقوة ويكون القدرة فينا ايضا تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان يبقى هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان تكونان في الماديات والاول تعالى فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة مثل الاول في الاختيار والقدرة لانها ليست بطالبة خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما ان ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من فعليها اقبلها فعل الاول تعالى ومن وجه انه يجب ان يصدر عنه افعال وحدة هذه العقول يترجح ان تكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبايع الكونية وتجدد حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصبية تعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون

الايجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح

تبجيل وتكميل

ان الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على ما كان عليه اكثر المحجوبين عن ادراك الحقايق بغشاوة التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كما شاء وارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او الاول الاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد بل الحق في المعنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدأ الاول جل اسمه لان ذاته كل الخير والوجود كما مر مرارا ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والارادة فعلم المبدأ لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي تنافي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان احد الطرفين على الاخر واذا ما سارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير ما دامت الذات والوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل فلا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فلو لم يقع الفعل لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين مع ان الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا او غيريا ومن توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتا ما ويصح وقوعها اخطأ وغلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشيته ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه من شانه ان لا يفعل دائما وانما اعتبر هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التي بها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما يجتمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه انه من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر منا

العلم والمشية في الفاعلية والتاثير وعدم ملاحظتهما فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختار ابن مضطر في اختياره مجبورة لارادته **فصل** في دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفصو من لزوم جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور وعليه لا مكانه الذاتي وهذا من سخيف القول فان ما ذكروه لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة مهيته من حيث هي هي ان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الامكان الواقع او القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابي الحسن الاشعري فبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم العلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد بل مجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان الارادة على الارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح يستلزم تجويز الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام الضرورية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني الضروري المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان الماهيات لجوازيتها هي العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان افتقاره هو لعلة التامة لافتقاره لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا مرجح لشيء من الطرفين في المهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان المرجح للعلة في المعلول هو الايجاب لا غير وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما دام الشيء على حال الامكانية يستحيل فرض وقوعه اولا وقوعه وانما يتعين لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعموه فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار في الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية فذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هذا والتزمنا ذكرنا من حيث ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التي ينتهي اليها جميع الاولويات لان ما فرض ولا هيهنا لا يصلح لاصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا ومبدأ لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا مناطها الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ولا يغيبه من جوع امكانية الا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب **فصل** في بيان ماخذ الحق في ابطال راي من زعم ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باي طرف من طرفي الممكن وباي ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضد والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوي نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها يتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا الانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب اعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظائرها التي كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا بصحة كون ارادته تعالى التي هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه تعالى البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية كما ستعرفه وسينفع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التي تعلقها بجزئي من اعداد ضيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور

كالقادر من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي بكل عن اداركها عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه في الاول تعالى وغيره من اولي الارادة الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيات من حيث هو موجود بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله **فصل** في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لارادة خلق العالم قال محقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة تخصصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا لذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا لمخصص وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه واذ قد ما علمت من الاصول القطعية الحقة تمكن من ابطال الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل في حضرته تعالى بل التجسيم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون في حضرته علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قاله قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا اخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا بين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للسائل اهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى له من الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كما لا من غيره وان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم المخصص او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة نشأت من طلبها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقا بين الطلب اللمي لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين وعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لا فاعلية الله سبحانه بمعنى المجعولات او بمعنى صدورها وان لم يثبت في فاعليته تعالى بمعنى كونه جاعلا عليه بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية فانه من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح متوقع لا يلزم قدم العالم وتشريكه ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق ولا يسبقنا احد من حكماء والمتكلمين بل لا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرايع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كان الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات

فيقال لك حسب ما حققناه في مسألة الوجود من ان كلا من الانيات البسيطة الوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها ما دام الجعل والافاضة لا في انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التي لا بدوام الا ما دامت الذات موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد ادام مجده وبقاءه في دفع هذا الاعتراض من ان صدور شيء عن الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق ثم يرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة لها بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالمهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور واراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور نظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت اولا يكون من المعلوم عندك ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا انما انحاء القدرة ومراتبها انتهى ما افاده ملخصا اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار المسخنة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقال في تفسير قدرته بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب بمعونة الوهم او بحسب كثرة الآثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال احديته الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة العلم مسألة ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في الممكنة الموجودات فاثبات العقول مبدئها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع آخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا غير صحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقدرة متباينتان

لزم ما يلزم ههنا من غير امكان تفصّ لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب المسمى كلاهما يعني بالايجاب الموجَب بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم ما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه بها يجب صدور النظام الاتم الا انه بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تلخص وتمحص مما ذكرناه انه اذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او امرين متغايرين وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في البارئ او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكده لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علة لكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث علم الالهي ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الحق وحق ومتصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية النظام الخير في الوجود وانه واجب لفيضانه عنه وعالم بان هذه العالمية يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعوله لانه مرادة والنظام الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها فاذن قد اتضح وانكشف كونه تعالى عالما ومريدا له وواحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل ولا غرض للعقول العالية في ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل الغرض استيفاق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدأ الفعال وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء وتلصقها وتهضمها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والامتداد بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لادامة ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا تخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

فصل في تفسير الارادة والكراهة وقد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصل في شخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتقدرت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني مجتمعة في [illegible] البسيطة التي هي ذاته وهي مبدأ الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الاخير المحصلة لتلك المعاني [illegible] لما بازائها من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتماما ولآثارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون امور مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة في النشآت ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه الطف واشرف وافضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في محالها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان البارئ جل شأنه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية متباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لانه عز وجل واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة متعلقة بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده

ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا
العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق في اوائل هذا الكتاب وهي في الواجب واجب بالذات
وفي الممكن ممكن على وزان حقيقة الوجود لانه مرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا عن
غيرهم حاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله
والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه وو زانه وقدره واذا
تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة في الحيوان وفيما نحن فيه كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية
وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل
مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند
النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هوية وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك
صعب على الناس تحديد الصفات الوجدانية وترسيمها ولا شك ان ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية
بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها فيمكن
ان يؤخذ عنها ما هو في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحيوان كان لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة
والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد
واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم
لزم الدور فظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع
لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا
الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع
لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها
ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق
المفرط فان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات
وقيل هي شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة
الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم
الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم
وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها وقد يرد على قوله وهو ميل اختياري انه لو كان
القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة
فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل
ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع
واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره ليكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسبابها
كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب
لا تحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار
وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة و
الشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق
الذي هو توقان النفس لحصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب
عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما
يشتاق النفس المتحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان

ارادة احد الضدين عين كراهة الضد الاخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا همنا
من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتامل والفكر فهما
متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء
الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومنشاها في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل شيء ارادة بمعنى واحد متواطي كما فهموا الوجود انه هكذا
وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والتمام
والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا تصور
فيه شرية اصلا وبعضها ملزوما للشرور الكامنة في خيرياتها وهي ما يجب اعتبارا عقليا ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها
مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجة عن الفعليات
والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان يهوي التنزل الى حاشية
الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل و
التعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد للجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء
محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذة ومطلوب فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة
بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتماله على ضرب من الوجود ومريد
لما يكمل ذاته بالذات واما ما لا يتبع ذاته بحاله كما من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل او غير
ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك
عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصور الجرمية عندنا احد مراتب العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم
لكونه مجردة عن ممازجة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد
كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان
فانه كثيرا ما ينفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع
المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان
بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا
تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية
والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير
وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على
صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وحركة خارجية بالقصد الا وينشأ مبدئية من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة
بين النفس وبين مظهر افعالها والة تحريكاتها وتلك القوى مع مواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت
في الانسان الكبير وهذه الملكوت كنظيره في ان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك
وقوى الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم
والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التشفيف النورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور
النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي
بمنزلة العناصر وما تركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل
او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد
من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة
يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين العقيدة والحكم كعالم القضاء الالهي
واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرنا انكشف

لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث الاشعر بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون اخر ومن قال انها شوق متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله في القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة هيهنا امكان وفي البارى وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق **فصل** في دفع ما اورده على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة سببا الايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبايح والاثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها وتحج بها بعض مشايخنا الامامية ردة على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب ان فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلم خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا العلم الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي بها له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولو باذن له في قول لكن للدخول تحت بر الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الضعيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك نقول انه تعالى لا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الاثام معناه ان الكفر وغيره من القبايح غير مرضي بها له تعالى في انفسها وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجده من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون اخر ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقايق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي الذات احدي الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد تبين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على عقائد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليس لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح اخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا اذا اوجب الله تعالى ان يرجح هذا الوقت لايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث

لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها الصالحية للتخصيص للايجاد على البعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة والفعل الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا للحكمة الايجاد دون غيره مع تشابهها في الحقيقة وايضا حكمة الله لا تتبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر وكذا التخصص سائر الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا الصدور الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعلم من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التي علم تأثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله العين تدخل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي المخرج العالم من العدم الصرف قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا وجودها لتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فان الملكة الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحصول تلك المسائل في التفصيل في نفوسنا وادهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للبارى تعالى بالمكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلا في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للبارى تعالى محققة بالرابطة العلمية التي لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الوجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي والعلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب ونظام بربح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشأ منها ويحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان البارى لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن ارادته تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه في اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا في اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص مفتقر الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه الى شيء اخر غير الارادة القديمة لان التخصص لحدوث فيه عين ذاته وهويته والذاتي للشيء غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل لجعل الذات بسيطا وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان تبقى الارادة متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم

القديم العليم جل ذكره ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون الله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظايرها انما نشات من قياس ارادته تعالى الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ان سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى البعض من بدو وجودها الى غاياتها ومن مفاتحها الى سوابقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع بعنايته هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريد الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شيء واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتغاير لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته وعين الصفة الاضافية اذ اثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى به ويدفع بما قد تكررت الاشارة اليه تعالى من ان ذاته عين الارادة والرضا فالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات ولزمه بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان الماهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا تشلم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررناها تبيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريدا لواحدة واحدة من حقايق الممكنات ولواحد واحد من اعدادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنه بذلك صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تعالى فذاته يجب يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا من حدوث الارادة والمشية وانها من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين ان الارادة قد يطلق ويراد به الامر المصدري الفعلي اعني الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان العلم منه تعالى بالاشياء مراتب واخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه معلوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فمعلوميتها له تعالى عين ذواتها الاعالمية اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث

فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به فعلية الارادة والرضا وسببية التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا النوع في الاخبار مما ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول وفيهنا سر عظيم من اسرار الالهية نشير اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا يمكن تحصيله بالاصول اللطيفة السالفة ذكره

فصل في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او همنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا وصدقنا بفائدته العائدة الينا تصديقا ظنيا او جهليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا كان او حسيا او شاء او محمدة عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه فاذا قوي الشوق اشتد واهتز به القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من نوع هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى الشهوة والغضب هي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بتحريكها الاعضاء والاعصاب فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية الماارب المطالب ليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل الابداعي والافاضة لا على شاكلة الانفعال والانصاف والاستحصال والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة المتدبرين فيها المتاملين في معناها مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق وطلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عم في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكره في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تعالى ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك المبادي لافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سئل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال له نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود

والمهية كالعدم في انها لاتحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها بجميعها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا
تعين له الا بالتحدد ؛ وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص فلها بحسب تلك
الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكانه صار اكثر تجوفا واقل سمكا واوفر قواما
ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها بمنزلة
الذات على الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف واذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث يلحقه الامور الخارجية ويدخل
عليه اللواحق العارضية هو اشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم
الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذي يأتيه
تقربا الى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من السماويين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس الناقصة
او بحركة وضعية او كيفية او كمية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة الا ما شاء الله فهو لحق تعم من قصور او نقص يحوج له الى متمم ومكمل
له ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الله لا اجوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا ولا جهة نقص فهو تام هو الله الواحد
الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث المنقولة من ائمتنا المعصومين عليهم السلام في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب
وليتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته
على الشفاء في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لا تنافيه بل لاجل ذاته
ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او
لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق
التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك
الشيء في نفسه خير وحسن وجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد
هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشيا
على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلو ازم ذاته اعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته
كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكلما كان غير مناف ومع ذلك
يعلم الفاعل انه فاعله فهو اراده لانه يناسبه فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه
بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف له فذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو
مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى
ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان
كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فيما نحن فيه انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه
وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لو طلب هذا فعال
لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء عن
وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون
الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان
واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية بالغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت بعينه ثم بنينا امورا ذلك البناء على مقتضى
ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا
انه نافع او صواب حرك ذلك الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد
المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء

على الوجه الذي هي عليه علة لوجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في
الارادة الى الشوق لنطلب الالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا ينفذ به وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال
الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات
وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك
النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك
وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان
الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون
ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض بالجملة النظر الى السفل يعني
لو خلق الخلق طلبا للغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق
بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة
غير حادثة وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق اخر كما ان الباري الاول اذا تمثل يتبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا
تبعه الشوق واذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشية من غير ان يعتبر معها
شيء اخر والقدرة فيه تعالى عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة لا القوة
العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لا
ارادة لانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فينا قوة الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان
فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها
الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته على
لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم
يفعل فانه لم يشأ لم يفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى ولا يعرف بعقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم
بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم
الشيء باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج
في تصوره الى شيء اذ هو اولي التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطي الشيء جميع ما
يحتاج اليه ضرورة في وجوده وحفظ وجوده بحسب الامكان في مادة فيجب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فيجب امكانه الامر ...
كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في
النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك في الاشخاص ففي الاشخاص خلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود
بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف
بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية وترتيبها بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا
يصح وجودنا اليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم
كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها
غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر
الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون
الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون
غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث
على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا اخر فبينه فقال الناقد

المحقق الطوسي المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم با لقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها من الكمال الا ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور عليه وقولهم الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير وسط فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يراد فيه بشرطان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا يمنعون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها ويسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدءها يكون على اكمل ما يمكن لا بان تخلق ناقصة ثم تكملها بقصد ثان بل بخلقة مشتاقا الى كماله الا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في افعاله بلم وكيف انتهى كلامه نافذ المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئا اخر وهو نفي اللمية الزائدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق و اثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواء من ايصال خير ممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة ابتنوا لفعله تعالى الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم ليستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما في ما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شي واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخير بهذا و التامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدءها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شي واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدؤه ومصيره هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب خصوصيته شي غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شي غير الحق الاول كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبايعه وقواه مما تعلقه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة من قوى نفسه خصوصية كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف الف قوة ومرجعها وفاعلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شي زائد على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شي وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والارجح الاخر المذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق غرضا وغاية خيرة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات

والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسب ما عرفه العارفون واقام العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا نقيم عليه من سبيل الاخروية والغائية لان كمال كل شي هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شي له هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذكره فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل علم بافضل المعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شي من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شي سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يوصل الشي الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شي كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة في القران بقوله ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان تعطي شيئا وتاخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول صفة كمالية وازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور لا يعدون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه عرض او فائدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا واجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهة الاول **فصل** في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى معزاها وسلك سبيل جددها واختلفت فيه الاراء وتشعبت فيه المذاهب الاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه اراء الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب واوضاعها الصادرة والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور افاعيلها وحركاتها مما ارتبطت بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شي من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته

بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء اخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين في المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرانية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رض الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته عظمت على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا يدخل شيء ذلك المنع الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات داخلة في قدرة اقتضاء بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات واصح عند ذوي البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول في الذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعية لجميع حقايقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب عن المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقيم عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود فعل الا وفعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تع وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وساير الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تع فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحد وله عواقب الاثنية والمدايح والتقاديس وذلك لان شانه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا المهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر اذ ليس الكلي بخير والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته وعينه الثابتة لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والانوار بالظلمات لبعدها عن منبع الجود والنور كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والاوحال والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح

ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب معرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كما انها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في بعض الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد نال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال ويتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين عليه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه انه خلو عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ الرئيس الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطرار وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي بين الحار والبارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا مثل الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتها جميعا فانشاء بها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما لكن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب فحولة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشئون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه من حيث اثبت له وكذا قوله تع قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هنا عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتيسيرا في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس متاملا في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا لذاته وصفاته وافعاله دلائل قوله وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط لكن تستخدم كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام بينهما طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور نوع قصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سميعا وبصيرا مع انا نعلم انا اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم البدن وسنحقق في مستانف الكلام من مباحث النفس ان شاء الله في ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في ساير القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي

بصر وبده الذي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا شانها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها الكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فبنسبتها تلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها ويضمحل انيتها في انيتها عند ظهور هويتها القاهرة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشاة الآدمية الشخصية ثم يحشر النشاة الآخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون ولتشرقت ارض البدن الاخروي حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدئها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذا جميع الموجودات كما بين منه بدئت واليه يصير الا الى الله تصير الامور

فصل في حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة

وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة منها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى جائزا معقولا فلما اوقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد مما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مط كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الاسنان غايتها لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم بالعقل الفعال وغاية الباري المتعال وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت فغايتها نفسها الا ان الغاية الاخيرة لغيرها من الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايته مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدء والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعلية المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف المولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضي ليس بشيء فان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم الفرق بين القضاء والمقضي هاهنا لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب على ما هو التحقيق ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو مقضيا بالذات ومتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقتضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ولما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه اقول الشك الحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية

يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم القديم والارادة واشباههما فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او حكم قضاء شر او حكما باطلا فالمراد منه المقضي لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي خال عن النقائص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالهي من جهة وجوديته هي علة صدوره ومبدء تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا اتضح الفرق بين القضاء والمقضي واستعلم قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس يعني رضاه بما سبق وايضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه انه علم تعالى لما كان فعليا فكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا مغايرة في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويتنور ما قررناه انك اذا حكت بكفر احد او سواد وجه تحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا تسود به وجه تعليك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذا الامر في هذا المقام فافهم ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العاملين بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة دار الشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان علم عدمه ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد بقدرته واختياره واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المفصل ومن يحذو حذوه من اتباع الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وتدسس حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال اما واجبا او ممتنعا والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب لعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد اولا ثم فانه كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان الشكة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته وحتى كان فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم

وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب
وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان فعل الكفر بقضاء الله وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة
لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل
ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان
الاغذية الرديئة كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في حال
الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل
كان وجوبه لاجل القدرة فيستحيل ان يكون منافيا للقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله
اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال
محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب
مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر
ما اورده في كتبه ومؤلفاته ولبعض فضلاء هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسألة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا
للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان
يكون بلا توسط في الايجاد لشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار
هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره
وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق
بين قولنا لا موجود الا وله مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى
في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر
من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم
مع ادعاء اكثر الحكماء كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق
الا من انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات واني ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه
مقصورين منقشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت
واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته المجابة اليها المشية الواجبة الالهية وما تشاؤون الا ان يشاء الله
فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون
المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر
الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود
ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جوازا لاعتبار الا الى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن
لعدم التوقف على هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب سيدنا المعظم واستاذنا الاكرم من قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن احد من
السابقين واللاحقين شيء في دفعه والوجه في ذلك ان ترادف الشرائط والعلل والاسباب المرتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه
خيرا ما ينبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء
الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي
شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت هي نفسها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير
شوق آخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها
بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها متضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتيب
بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية وهيئتها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية
والهوية الاتصالية لا غير فلذلك ما ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها

بل انما يجيء نظرا الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب بحكم العقل
بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من
الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان العقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر
فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية الموجودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها
فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس مما يجوز العقل من غير حالة باعتبار اياه بحال الامر في نفسه واما ثانيا فبلزوم عند
التحليل والتفصيل لحاد بحسبها اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض
المفارقة ولا في الموضوع وايضا فقد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض ولا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا ان
ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة
الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك ممتنع وان كان شيئا آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر
ومما يؤيد هذا ويصححه تحقيقا ويزيده تأكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف
عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون
مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره
عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل
الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست
باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين
من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات
الشفاء جميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم يكن ولكل حادث
بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا ايضا تابع للحركات السماوية والحركات
والسكونات الارضية المتوافية على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي وجب القضاء والقضاء هو
العقل الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الهيات الشفاء ان مبادي جميع
هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد
ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة تتسلسل فيه ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية
وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور
كلها استندت الى مبادي ايجابها منزلة من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج
كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان
بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتمي الثبوت في علمه
محتوما في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من عويص المشكلات
على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احد من العلماء بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا
ذكر وجها قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق السبب هناك واريد المسبب ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن
بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزوم الخيرات الكثيرة و
بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية يدعو الى فعل والشرية الى تركه ففي ذلك اشتياق الى تردد فما قد المعنى
شرية في شيء من التردد بالعرض اللازم لخيرات كثيرة في افاعيل مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة
الالهية انتهى اقول ما ذكره لم يندفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يرد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه
وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فحينئذ ان لم يترجح احد الجانبين فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره
عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية

الكونية وجود تجددي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما اما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود لها في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود يشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الان وجوبه وجوب لامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي وهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان تخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والنبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة لجواهرها واعوانها للطبايع والصور عن موادها فكما ينزع العقل بقوته الفكرية صورة شيء عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات والتكونات كما انها تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما في الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير ففي جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصفة في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتجددات في العوارض والتقابض بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل ولا يتغير ولا يتكثر لانها واقعة في مراتب تالية للعلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انقذ الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهي قريبة لك الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول الذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظة الاحدية نفسها لحظت الحدية فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك ايضاحا فاستمع

فصل

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين في بعض الروايات عنهم ع وما يرتبط بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين معارضة لا فراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكانا قد جئنا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان في طبقات السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرى عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة لله سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من افعالهم واراداتهم وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه يخالف دواعي الحق بل يستهلك ارادته في ارادة الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي او ترغيب وتحريك كما هم الناطقة بل بمجرد امتثلت الحاسة لما هممت به وقصدته ورضيته مع ان هذه الحواس واتمها في عالم الخلق غير عالم الجوهر العقلي مثالا لانها نازلة في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره السامعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمة الواهبون في ملاحظة جلاله وجماله وحشتهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يامرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعله ويتركون حسبما يتركه نفوسهم

العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلية ومباد خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا كذلك قد يحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها الامرها بل او انبعاث ارادة غضب فيها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجي وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امر طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تحمل الامر الذي تحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدنه الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة الاسباب الطبيعية المعدة اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها مناسبة لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة يكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه الكتاب المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان يزول ويتبدل لان مرتبتها الاباء ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي فيه يحصل التغير والتبدل انما هو ذات الله تعالى وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واملائها الكاتبة والنافثة لصورها وصفها الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله او بالابتلاء كما في قوله تعالى ونبلوكم بالحسنات والسيئات وقوله ونبلو اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعالمه المبرأ عن التغير والحدث ولو لم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من المنازل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد وبالجملة قد كان قد امتنع واستحال ترتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد في العلوم والاحوال الغريبة من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي فهو قد يرى فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فلو اخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام هؤلاء الكرام فاذا اخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغيرها ناسخة الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية والسفلية بل مخالفا السوابق الصور فهذا فيقال لمثل هذا الامر الفسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والامر جهة الله تعالى المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما يدل عليه من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الامامية عن ابي عبد الله ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وعن ابي جعفر انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في كيفية التدبير للكائنات الارضية والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاولية ومن العقول الصرفة يجب ان يكون لمبدء بعدها وهو اما نفس مثبتة متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون راي الاكثر انه نفس مولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس او الفلك المائل والاشد به لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبتطويع نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب الظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس بالحوادث احساسا يليق به فاذا احدث سعادة عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه

ثم يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين وغير ذلك هذه وتشبه ان يكون ذلك حقا
فانه ان كان دعاء مستجابا فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما اشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك
فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يندفع به ذلك
النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عنايته مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل في هذا
العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يليهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لا استجابة او شر لا يدفع
فهناك شيء لا نطلع عليه وعلى العناية لا يوجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن
النفس حتى معجزة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا ويتعيش به خيرا ويحدث
نارا او زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها
ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من
الحيوان والنبات التي من شانها ان يكون بالتوالد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث
فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجب ان يكون من احوال التدبير امور غير معهودة فيهما
نوادر دعا اسبابها مثل هذا الذي وصفنا ثم قال في فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعنا ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانية
وبلغ من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فيهنا جاريه
تقدم الخوان وتضعه اذ توستها ريح ومنعها وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب
تدبير طبيعي في ذلك الباب بشيء بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر
ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة وتحللت على الريح الحادثة تحليلات فانتصبت مستقيمة سليمة انتهى
عبارته بالفاظه **فصل** في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان لبصيرتك
استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب
المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته
وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته
وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات مؤثر
مؤثر في عالم الارض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة من اشعة
الجواهر العقلية منفعل بما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم يجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث
في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا
منفعلا محضا لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتاثر من دعوات
المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله تعالى ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه
التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي
من كل وجه او العالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة
الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات
حيث قال وقد يتوهم ان السماويات ينفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في العلة
البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى منظور فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله واعطاء فعله
ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الالهي بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال
له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب الممتنع فيه حصول المدعاء ونيل المبتغى فيندفع بان الطلب والدعاء ايضا
مما جرى به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي والمقدر وبالجملة فكما قضي وقدر

حصول

حصول امر من الامور قضي وقدر حصول اسبابه وشرائطه والا فلا اذا اراد الله شيئا هيا اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء
المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار والانظار
الى حصول النتايج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جداول من جداول بحار القضاء وسواقي من سواقي انهار القدر
وقال الشيخ في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب بمعنى الحكمة الالهية وهي ان يتوافى سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك
الشيء معا عن الباري تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو الباري
وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في
الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضي فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون
من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما
يكون احدهما بواسطة الاخر وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية
النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال
ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون
ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما تخيلنا
احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوائل
التي تكون لاهل الهند اصحاب الحكايات وقد يكون المبادي الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التي تدعو
فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه لا امتناعيته انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة
الداعي وكلما يكون معلوما له تعالى فانه كائن اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع
على انسان بالبوار وبواره يتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء
مستجابا او قوله من جانب اخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة
معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوما له
وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات لوجودها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب
السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول
معلولها والحقيقة فانه كان علة كل معلوم وسببا لان علم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة
لان عرف لوازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان عرف الاول تعالى لوازم
ذلك الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطته يكون الله
معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول دعاؤه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى كلامه
في التعليقات وسيعلم من ذي قبل حيث نحن بصدده حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها
واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر
متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء
والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وان
تواتي فتادي اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات وان لا ازدحام هذه
العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر بحسب الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وبهيئة انجرارها الى الثواني
علمت الثواني لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واحرى واصلح بعنصر الباري الاول بوجوده قال
قد اتضح لك ان لنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض واد لعلها ان يتوصل الى
ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتادى اليه
وانها ينتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فائرة غير جائية ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة او

قد عن ارادة والبهما ينتهي له التحليل في الغريبات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تولد في وجهها وليس توجد ارادة
بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات بحدث بحدوث علل هي الموجبات
والدواعي يستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبه ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان
كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها
نظاما ينجر بحث الحركة السماوية واذا علمت الاوائل وجهة انجرارها الى التوالي علمت التوالي فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فلعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين
وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور جهتها اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى
من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير
بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا
عقلت الاوائل عقلت في تلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا لا مانع فيه الا عدم علة
طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا تكون
قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابداننا للناس عن اسباب من تصورات
الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود
ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقهر المبرد كما يقهر تصورنا الغضب لسبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او لهما
تصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك تودي واحدة منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة
كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا
انه يليق به ومن عنده يبتدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا
في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر
وثبوت حقية ذلك يكون بظهور اياته واياته وجود مثله في هذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك
سر لا ندركه او سبب اخر يعاوقه وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك ووجود هذا من المحال ثم قال واذا شئت ان تعلم الامور
التي عقلت نافعة مودية الى المصالح قد وجدت في الطبيعة اي في العناية الاولى على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال
منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت فكذلك تصدق بوجود هذه المعلقة فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب
في الدعاء مناوة الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة
لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى
السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا انحللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها متنزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على
التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي البسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول
قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة
التغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يعوز المزيد عليه والمتم له من وجهين الاول
انه في كلامه تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل
الزلزلة والخسف ونظائرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات وانزعاج ارباب الحاجات وامثال
ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من نعض احوال

الثاني في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتاويل مثل
قوله تعالى مخاطبا لنوح عليه السلام ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون لا تخافا انني معكما اسمع وارى والخاتم عليه وآله السلام فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يبين ان هذه الجان موجودات هذا العالم بجملتها او بهياتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم
وجودا صوريا مجردا عن المواد ونفسها بصورها واشكالها ومقاديرها واعدادها وظلالها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور كافلاطون
وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان علينا ان نحقق الامر في هذا
المقام ونعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة
وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر بما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده به ولو تيسر له ذلك اصلا لا انكاره اتحاد
العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا
كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا
قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان
يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل **الموقف الخامس** في كونه تعالى حيا الحي التي
نكون في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني
المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس
كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان
نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم
لبراءته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل
للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة
احدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وانه مع وحدته وبساطته عقل للكل و
منشأ للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي
وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها
كافية لان تتكون منها الصورة بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة
فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء
ولسنا فيها ولا قدرة لنا على تحصيلها والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في العين نفس ادراكنا له و
لكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فيحرك هذه القوة الفاعلة
المزاولة الاعضاء والالات العضوية ثم يحرك تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم يحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس
او اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك بل والارادة
ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة
للالة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه لكون الجميع
مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد فالصور الادراكي مثلا
لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا للافاضة في العين وكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق
القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو
مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين انيته لا امر زائد على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة
الازلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه واثاره
فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه واثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته
الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في اسمائه وصفاته فهكذا يجب ان يحقق معنى

الحي في حقه تعالى عين الذات الفعال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الاولية
للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة
يستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات
عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية
علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه ذاته موجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها
يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول
القائل انه احد لم يرد به الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عن القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الحدية
كالمادة والصورة العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم يعن الا هذا الوجود مسلوبا
عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة
وعلايقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء ونحن عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم العقل والادراك وان لزم في الواقع
بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب تلك الوجود فلاجل غيبتها
وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود
الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب
عن الادراك ولا يقبل المثل والمثول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة
الفاعلية او نحوها وكقول الاخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود
مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة له
ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في
حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية **تبصرة فيها اشارة** واعلم ان الحيوة كالحي انما هي نحو وجوده اذ
الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق
هذا الكون كون اخر ومنها ما لم يجب فيه ان يسبقه كون اخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرأ عليها بعد كون
اخر لم يبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل
جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر اخر مختص به فهو المط ولعل لك ان تقول ان هذا الكون
اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس
لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المختص بمهية الجسم لا يتعلق به الكون الحيواني
فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده
بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه
صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة
فالحيوة فيها ليست مما به يكون الشيء حيا بل نفس حيه اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على
نفسه او بوجود اخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجود
ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف الاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان حيوته
عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيية غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها مبدأ لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا
الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشرع
الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلابد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في
انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للموجود المطلق وللموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او
عددي فلابد من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم

والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر عنه افعاله حركة ولا اضح منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه حيا
فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل بقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهو مبدأ لهما
الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في ذاته
واحدة من الوجود والكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة
كما مر ان البرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى
واشرف **تنبيه** واما الذي ذكره نصير المحققين في رسالة مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان السلامة فقد دل
وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه لا سيما
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من
طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل
الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود ولا فيخل
اتصافه به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لابد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا للمطلق
الوجود كما لاله ولا يستدعي عروضها للشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص وتخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا
يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدأ كل
الوجودات وكمالاتها ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة من انه هل سمي
عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم
والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا
حال العقلاء في ما يصفون الله فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في اثبات
صفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للوجود
اذا وجدت في المعلول فلابد من وجودها في العلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله تعالى
عن درجة البلوغ الى معرفة حقايق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في ساير صفاته فان الصفات
الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك
من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة
ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن
طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم
عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه ساير العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيرا **فصل** قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران
والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات و
المبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري
ومتابعيه وفاقا للجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما
الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقادهم
التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقادا ان الاحساس في حقه تعالى لبراءته عن القصور والافتقار الى الآلة
يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا القاصرين الا بالآلة وهذا الكلام محتمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب
الكلام واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الحضور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس
بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوما هما غير مفهوم العلم وانهما علمان
مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا احصل مفهوماهما مما يصح عند العقلاء عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم

تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في عضو منهما فلا بد من اثباتهما له تعالى فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والتشخص ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس بل مناطهما هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية بتشخصاتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فضل علم بما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل بعكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه **ايضاح عرشي** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور ومذهب الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج او شيئا اخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من انه للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الضوء المادي يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم الحاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما تحقق الابصار في حالة النوم ونحوه بل تلك لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت اليه فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان تستغني عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق لبيب كان منصفا ذا ملكة ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فنعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقده نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو عصبي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فينفعل منه النفس فتنتبه للاصوات والحروف والكلمات ويدركها الحس كما قرروه وما الفهم في ذلك ما نقل من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصواتا لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد بنفسه وسمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية وحركة هوائية ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس باقل من تأثير صوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب

الموقف السابع في انه تعالى متكلم والمعارف التي سنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول

فصل في تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم كحركة فانه لا بد كونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتابة للكاتب والنفس للنفاث فلا يكون كتابة وتصويرا للكلمات وتقريرا قال بعض العارفين اول الكلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي فالجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفناء وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب في الجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب مراتب ذلك ومخارجه

فصل في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والنفي والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف دائم من كونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص وسنقيم البرهان على وجودها في مستانف القول ان شاء الله وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا ان ماهو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ماهو نفس حقيقتها هو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما اوحينا اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى للملائكة والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر اخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله ولا يترددون وفي قوله ويفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والعصيان ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر اخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والادنى هو الامر التشريعي التكليفي شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

تمثيل ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال النشأة الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وكذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذ اخرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس بكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضماير المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس ويمضي امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والآلات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت سدنته هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا موضوعها واجسامها الا انه لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت وهكذا في سائر الآلات والاعضاء فتسخير الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخير الملائكة ذوات الاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء واستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كتابة او نحو اخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازم وهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب الا الامتثال والسمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود عن اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال الحكمة وتمامها فان الامر التشريعي التكليفي من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى

استشهاد تاييدي ومما يؤيد ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام

منه عين الفهم منك لا بما خرج عنه فان ما خرج عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري
بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه بما خرج عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضروب بحيث قيد في
القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي وحجاب صوري فليدرك غوره وليدرك
حسن طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او
من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية
والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير
المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا او لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها
والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق واذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن
الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي صلعم كلام الله بواسطة
جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي او يقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي صلعم هيهات اين هذا من ذاك هما نوعان متباينان
كلام والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان
كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب بان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول
دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما
عالم الخلق فيشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام والكتاب
امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك لمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من بدعه ضرب المثل لا
عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ
انشاء في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استعداده الباطني المتخيل الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيات الاصوات
والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما تركب منها كما
يتنشاء من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الامكانية لظهور الشؤون الالهية ومكنونات الاسماء
الحسنى في الصقائل على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق
المطلق في درجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب قد سبق في
السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ والكلمات
لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب الثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وباعتبار
الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة
الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور او نافش مغاير اذ القابل شانه القوة
والاستعداد والتهيؤ لا الفعل والايجاد والايجاب الشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى
الفعل الى الفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات فيسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا
فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي سيما لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية
وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه
بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وساير ما يدخل في سببيته
تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما الصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني
وتصويره بالحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين
وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك الشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري تعالى او تحته
كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار
الاخر لان لها وجهين الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام

وهكذا

وهكذا القياس في ساير المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه
من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يصالح فيه اهل الجدال
الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد صدق
الفريقين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم ومنه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند
طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى قالوا ان النسبة اليه تعالى غيرهما لكن النسبتين الا له الخلق والامر ومنها سر فناء العالم الكوني
وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد انشاء الله **فصل** في وجوه من المناسبة بين
الكلام والكتاب لعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما جمليا وان عالم
الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله يشتمل
على الايات كقوله تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين لكن الكلام اذا
تشخص ونزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الفعلي الخلقي هي
كتاب الله عز وجل واياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في
السموات والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخلقية لما ثبت ووجدت في عالم الافاق في صحائف موادها الجسمانية
ليتيسر لاولي الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها ان ينتقلوا بالايات الامرية العقلية التي
في عالم الانفس والعقول ليتنقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويخلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله
مسرعين راجعين اليه كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام
في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الايات الافاقية والانفسية
على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو اية ويغيب عنه اخرى
فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشؤون والاحوال وهو على مثال من يقرا طومارا او ينظر الى سطر عقيب اخر وذلك لقصور نظره
وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتحللت عنه شؤون الهداية
والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره من مضيق عالم الخلق والظلمات الى عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب
الجامع للايات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي السجل عنده الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بل القياس اليهم
وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** في مبدأ الكلام
والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنعد اليه
اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة اليها فنقول
ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فقبل هذه الارادة كانا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال
والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل
وهي نفس الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما
وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان
هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وجار
غريزي سماوي وذلك الاثر هو الصور الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الالات والاعصاب
والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب وما هو على منه
الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عصبي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة
العضلات والاوتار والاعصاب من الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الارواح النفسانية ومنه الى القوة النفسانية
ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا التر

الصعودي على عكس النزول فكانهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدأنا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال تنزيل
كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الادمي واعلم ان حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته
ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على نحو لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح
المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب في الالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات
وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويخطر في خياله
صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير الى حد الضمائر المنقادة وينزل الغيوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك
صورة حكمة الله تعالى واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذ اخرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول
ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها بعد ذلك اوان الشروع
في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا لقد
احصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل الطوارد بل يقول من سبيل
النظر في حال الانسان الكامل في درجاته في الكمال ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما
بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية
بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله الصورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقائق
الموجودات التي دخلت اولا في حسه ثم في خياله وعالم المثال وهو الى عالم الامر والعقل الفعال فمن عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم
وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف
فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فان القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على
ما في صحيفة الاكوان المكونة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها
الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي
البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وهذا ايضا
من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار
على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتدأ بالعقل واختتم بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ
الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير

فصل في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان
عنده علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحائف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق
فخاطب بخطاب كن لمن كان في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد جواهر قدسية عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذواتها من غير مادة
وحركاتها واستعدادها ومع عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والابعاد
وتصوير البسائط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن
وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة جميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه
الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولما كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال خلق الانسان
ضعيفا فلم يكن يصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها
وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان يقلوه ما
اطاقوه فضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤاخذنا عن وحدك ورحمتك واهدنا سبيلا الى
مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى رضاك وجنانك فلطفنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة

وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد
منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل
على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا
مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين
والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين **تبصرة** فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف
القرآن وانظر اولياء الرحمن باخرته الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم انا البارى وجعل لذات في اول الاولين وخليفة الله في
الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فان الله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء
وينكشف بنور وجهه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاعرف ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك
قال الله من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول من رآني فقد رأى الحق فصح يا مسكين نسبتك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون
بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من صحت له النسبة التابعة كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيحصل منه النور ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين
عقله عن غشاوة الوساوس العادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشره مولاه باقيا بابقائه من كان
لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة
الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره ويستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين
وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **فصل** في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من
عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين اظهرنا
كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين فانها ليست بكلام بل كتب بيد رسلها
ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما ان لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام على
نبينا قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني
فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام فيها
آيات احكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرؤها
كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هدايتها الانبياء والامم
كما في قوله وانزل التوراة من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التوراة فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان
يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه
كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روي عنه فاذا علمت هذه المقدمات فنقول
في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ان سبب نزول الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن
وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس
العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في
لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الارض والسماء
ويترائى منه حقائق الاشياء كما يترائى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب ههنا هو آثار الطبيعة و
شواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها
كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله تعالى بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت وجهها
شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأت عجائب آيات الله

الكبرى كما قال سبحانه ولقد رای من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط للطرفين ويسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الاخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الاخر فاذا توجهت هذه الارواح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه وفيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لاحظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على الوجه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجيئ موعد ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية واشارة نورية

عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل لكل بدن يصل اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشاة الاخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية ومنها الملائكة اللوحية واعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص وسيأتي الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية وثبوتها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية وانما كان يلاقي النبي صلعم في معراجه الصف الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك فاعاشر النبي الملائكة الاعلون يسمع صرير اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محاضرهم فهم وحي والهام وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي صلعم عن نفسه كما روى ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى سماء الملكوت السماوي يتمثل لها صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض الحيوانية بل في سبيل صلوات الرب سبحانه فهي يشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك والطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان منتبع له مثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر اليه ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورة المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا عقليا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه متصلا بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي ايات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسبه ثم يتحد الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه ينادي من غيبه وباطن سره الى مشاعره وهذه التادية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحى من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي صلعم من نشاة الغيب الى نشاة الظهور ولهذا كان يعرض له صلعم شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم مما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء عم ونوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال صلعم تنام عيني ولا ينام قلبي وقال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه

ويشاهده الروح النبوية في عالم الامر الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والتكلم والكتابة والكتاب فهذا امر مضبوط واجب الوقوع والعرفان والتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القران ذكر تنزيل الكتاب الايات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله في هود كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابرهيم الر تلك ايات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله طه ما انزلنا عليك القران لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة ايات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح ايات لقوم يعقلون تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون وهذا التعبير تعبير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القران والسر في ذلك ان القرآن والايات المنزلة هي بعينها ايات كلامية عقلية في مقام واكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة

فصل في كشف النقاب عن وجه الكتاب

ودفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القران انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون القلوب وخفافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل فكيف الى السماء الدنيا وفي قوله لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى الكريم قال بعض ائمة الكشف الرجوع هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقران كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى قوله ق والقران المجيد فان القران وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قران مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفي اخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي اخر كريم انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي اخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي اخر حكيم يس والقران الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الالهية والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماؤه ويشاهد انواره واعلم ان لاختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون القران وانوار جلاله واضواء اياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا المامور الاشارة اليه من ان الكتاب الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور

الكليات من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر وكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق
كتاب تفصيلي لما في العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه فهو مما
الاهم اوجب الله على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم الاسماء وهي ارباب صور الانواع و
الدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربوبات من كل ما في الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها في
الحوالها في كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور الشخ
المتخالفة صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر وتجالي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك لان كلما يوجد في عالم من العوالم ففي
العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير
المؤمنين وامام الموحدين علي عم كما ورد ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبي ان من جملة المقامات التي
حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في
نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان البسيط
الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها
وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك
في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت هو مالك السموات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة
واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان فسحة عالم المعاني والتفاوت
بين اقسامها وافرادها لا يقاس بضيق عالم الالفاظ فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي
واتصل بعابرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه تعالى فحينئذ يشاهد وجوده
تحت نقطة باء السببية المسبب الاسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله جنة تجلت لعظمتها وجلالة قدرها ورفعة
معناها صيها تحن واشالنا لا نشاهد من القرآن الا السواد لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد على مادة الا
والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وانما يكون من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهب اليه
فالحس لا يناله الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن
بسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي من القرية الظالم اهلها مهاجرا الى
الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب فادركنا الموت عن هذه الغشاوات والاطوار التي بعضها صور حسية او خيالية او وهمية
او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفنا الى البقا
ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة
واليقين الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله آتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرء
الآيات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين على لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي
حكيم وبهذا نطق بما نطق من قوله انا نقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة ولعل الكلام في
فتحرج عن طور الاوهام وتعكف عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يجح
على هداوة كالة وبعوث جماله وعن شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله كما نحن بصدده ان شاء الله الرحمن
الي ما كتابه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا ايضا علم ذوقي لا يدعنه لا صاحب بصيرة قلبية تعرف الفرق بين
صورة محسوسة يكون مبداها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبداها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة
والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس
بعين الحس محسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الاثار ان رسول الله
خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فقال لاصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان الكتاب الذي بيده
اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى اسماء

الثلاثة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فرجعنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في تلك الكتابين لم يسع عليها ولا يمكن ايضا
ان ما قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم
اجمعين تدوونه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج البشر اليه
حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل
هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة و
جعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابا بعتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان
مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها واوقف الناس عليها وكان
من آية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه امر من عند الله والحكايات
والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفا من ان
الاولى جاءت من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس
ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيرهم من
افراد الناس واهل الحجاز قلت لعل حصولها العبرة بحسب البعثة من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لا استباحته لا يطلع على نفسها
ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن شغلها النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي صلى الله عليه وآله
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع
والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهره فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المسموع واما باطنه فهو
ما يدركه الحس الباطن ويستنبطه القراء والمجودون في خزائن مدركاتهم ومخزوناتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خالطا
مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال المادة المحسوس عن الحضور فها ان المرتبتان من القرآن دنيا ويتان مما يدركه
كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان الكامل
من فصول المعاني مجردة وحقائقها مقوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ماخوذ كل منهما من المبادي العقلية من حيث
يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لا كحالها في عالم المواد والا
مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان مدارك المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والتجرد عن
الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى
فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل
الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من خير عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس
فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون
فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا بنور الحق ولا ينال الابوة الا من له الامر والخلق كما ورد عن سعيد
قال قال امير المؤمنين ع اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث والدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى
في وصف القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته
اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول
الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ

ومرتبة رفيعة لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر ص عن حاله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن بقوله تع فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال تع نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم وتنزههم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشري من الانسان كالقشر من القرآن والانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب وذوو البصائر وحقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته ويعلمه من لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى ولا بد في من لم نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل** في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب مخصصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المعتبرين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب اهل القدس اهل ذكر الحكيم وقرأ الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تادبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم الكريم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز ذاتي وتلويح كلامي** ان اول ما ينكشف لاولي روح القدس في مكتب التقديس معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف المجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان واذاق لهم من لطائف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاجنبيا ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعادن الانوار فكتب الله في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنائع آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا عاليات لم تنزل في سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة تسمى في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وبعد ذلك لعاله يصير الحروف المفصلة منفصلة ويصير المفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز يميز الله الخبيث من الطيب وفي يوم الجمع ايضا بوجه لقوله تع ذلك يوم الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لاريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يجمع الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا القوم واشار الى مقام قوم اخرين بقوله تع قد فصلنا الايات لقوم يعقلون وقوله كتاب فصلت آياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القاري المتذكر حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تع اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اقرؤا ما تيسر من القرآن وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر وييسر له القراءة والتدبير ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر وحينئذ

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة اياته بحفظ الله تع قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مرتبة مزينة بكواكب ايات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظا من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهي** وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشاة لم يطلع على معاني الكلام ورموز ايات القرآن وحروفه وكلماته ولو يحدث معجز حروف المقطعة ولم يتجل له وجه قابله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه ايها المغرور وقم من مرقدك يا مسكين حتى تسافر معا في سبيل الله مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذروا الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا ابدا بالهو واللعب واغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا رب رجل اديب اديب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصماء والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيود الرسمية ورسومات العامة لترى عجائب قدرة الله وعظمة في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات والارض بمفاتيح علم الغيب المبرا عن وصمة الشك والريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزائك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله **فصل** في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القرآن اذا كشف العزة نقاب عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق المذمومة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله ص ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقرآن هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وماواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات الكثيفة بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتانيسا لهم وتقربا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا فما للتراب ورب الارباب فما كل حرف من حروفه الف من اشارة وغنج ودلال وجذب القلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال ونوع لطف مع عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشئها ومعيدها ومبدئها وانما الغرض الاصلي اصطياد نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص ساوى من اغتذى به بغيهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض ونحوه سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عما لا يطيقوا خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا افا لهذا خلقتم لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ما للعبا وملاحظة حقائق الانوار واما من امتلات مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور والكلمات والايات كما هي فقيل لهم تادبوا بادآب الله ورسوله واسكتوا فسيروا بسير اضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى سماء الدنيا من منتهى علوكم ليانس بكم ضعفاء الابصار وتقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض فضله وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الادبية في الكتاب قسم منه لا لاهله متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف النعم التي فيها اغذية للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوالم ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فما من شيء الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريقا الى ملكوت القرآن وباطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شيء **تنبيه واشعار** اعلم ان خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين آمنوا مما يختص باحباء الله الصالحين واوليائه المقربين لا المبعدين المكورين

والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من برق معنى هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فكما كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا
يا حبيبي لو لم يكن مما قضى الله فيك خيرا ولم يكن اهلا لذلك بحسب ما يترك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان
ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا مأوفة بآفة عصبية
فاذا فتحت عينك ابصرت ما هو بين يديك فلا يحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل ما
يدرك قائدا ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حد ما
فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر يقدر الطاير على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجر وراءه اعمى وكذا اذا دق المجال
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير
وراءه اخر فلو فرض ان السالك كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت وكالسباح الماهر في سباحة بحر الحقائق والمعاني لم يمكن
للاعمى تقليده في تلك القائدة في الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليده هذا في سير البحر فهذه العلوم التي تشتمل عليها كلام الله وكتابه
نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير الناس في مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ص ان عيسى يقال
انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة يجعل الله اعينا يبصرون بها آيات الله ولهم اذان
يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها من ايد كرمه وجوده وارجل يمشون بها في دار كرامته
ومنزل جوده ورأفته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه أسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وهو قوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير فالضمير انه هو يعود على محمد ص فانه أسري به فرأى الآيات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الآيات
ويسمع بما ملاحظة السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه بقي له من الملكوت موضع ما يحصل له التخصيص من
حيث هو راء ولكن وصل من حيث هو سميع الى سماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و
يثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرائع النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم
ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده من هذه الالواح ووصف نفسه بالتردد وانه يتردد في نفسه في قبض نسمة المؤمن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو
ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على تلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل
على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امر في العالم ولا جاء احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما
ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال هذا اسال مالك بمكانة هذه الاقلام
التي يسمع صوت كتابتها رسول الله ص من العلم الالهي ومن يمدها واي حقيقة الهية تستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب
والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التاثيرات في العالم
ابدا ولا بد لها ان تكتب وتثبت انتثار الكواكب في انحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة في حق السعداء الى
العلى الطاهر ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل سافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فانه كتب في اللوح المحفوظ كل شي يجري
من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم وانتهائه
اخر فهو مقدس عن المحو فانه بمدة القلم الالهي باختلاف الامور وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك تقدير العزيز
العليم وللقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط الحديث
كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم نتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده

على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا
وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل زماني متجدد
وامر الله بري عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل فيهما اربعة
القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويترآى منه
حقائق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى دار الاخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم
من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله
نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى صاحب المرتبتين قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
فالحكمة للقرآن والفصل للكتاب وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن
اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب ولا يوصف بها الا
المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن ثواب الخلقية كما قال ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم صدق قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير قال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه
الروح قوله تعالى يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق
مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق
ليثبت الذين آمنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من
نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق بل عين احكام قوله تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب
ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه خبر عن
عالم الغيب المغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء عن الامراض
النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق وحب الرعونة والشهوة والغضب وحب
المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين آمنوا
هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من
العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن كلام له مقام عقلي قائم بذاته به حقائق الاشياء على وجه بسيط اجمالي والعلم
بالفعل كالعقل عاقل ومعقول باعتبارين وكذلك الاعتبار في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه في ذاته علما بحقائق الموجودات وحكيم
من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان تصدق المشتق لا يستدعي عروض مبدء
الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها انه لذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري
كما في كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة التفصيلية قوله
تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على
ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى
والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز الحميد
ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم
ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذايذ الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة
كما سيبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها اجمالا والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا
لما رأوا النعم الابدية ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله تعالى ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يبين
به حقائق الموجودات ويظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك آيات

الكتاب و عزان المبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها فاسدها
ورديها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله
والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان المسمى و
الموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه **الموقف الثامن** في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر في القضاء
في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول **فصل** في القول في العناية لا شبهة في ان واجب الوجود تام
الحقيقة وفوق التمام وكذا صرب من الملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون
ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون نصب في الافعال منها الاغراض وغايات تعود
اليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكلمة والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا
فثبت انها لا يهمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يعترض على ذواتها ايثار طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم
الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم من احكام
النظام وافراد الاكوان سيما النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح
والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للآفات والمفسدات ما يقضي به العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وفي بعض
الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما لا يبقى معه شك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية
فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب
اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته
عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود
الحق الذي لا غاية ولا حد في الكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وحدوثا وامتدادا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى العناية الخالية
عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة
الى الشيخ الاشعري والقائلين بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جعلوا شريكا لله تعالى في توحيده وما قدروا الله
حق قدره **فصل** في مباحث الخير والشر ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات مولية وجهه
القصد اليه شطره في مراتب وجودها واوائل فطرتها وفي كمالات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضائلها ولواحقها فالخير
المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه
ونور محض وبهاء محض تام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول لعلو
معلوليته وقصوره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وقصور فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصانها
ودرجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر بمعنى اخر هو المصطلح عليه هو فقدان ذات الشيء او فقد كمال
من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان للحصول في بعض الحصول للاعدام والامكانات
للاشياء ضربا من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قال الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل
عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم
شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم
كماله مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا يقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى
كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرايزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير
كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا
لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا
فليس شرا لما هو ضد له بل شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به واذا
لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظم الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا
وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي حاصر بتقريره فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او
عدم كمال ذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشر وموارد احوالها وتتبعتها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم
محض او مؤد الى عدم فيقال الشر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وامثالها عدميات
محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لشيء ما وسبب ما لا فقد لشيء ما وسبب ما
فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور به المألوف من جهة وجوده
فيدركه مدركه عدم الصحة والسلامة كمن يتاذى بتفرق اتصال العضو بوجود حرارة مفرقة له قطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقد الاتصال
وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي لها ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك
امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود
ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعدم كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المؤلم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل
يتصور لها نحو اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على
المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكا ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدركه من حيث انه يدرك ذلك لان السحاب قد حجب والمطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث
انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا لا يدركه بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال
اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل للكمال
كالسحاب هاهنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متاذيا عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس
وذائق لمسيته والقوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبالقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو
المعدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده من هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس
عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء
طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان تكون قاهرة
على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال عن امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شريتها
هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى سلوك الطاعة للتدبير
الاتم الذي يتوطن به السعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما
هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا كونه ذا قوة نطقية فيتضرر به بل
ما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور وجودها
او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات او المفسدات والمولمات

١٠٥

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما سيتبين بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوش بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعد شرا يرجع الى الامر العدمي واما البرهان هو الذي مر بيانه في اوائل هذا الفصل عند بيان انه البداهة في هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**

اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم ينحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكرنا ولكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادركه او لم يدركه ثم الالم المترتب عليه شر اخر يمتنع حصوله لا يكرهه عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات ويتصف غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فانهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق او القطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شيء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة والذي يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية وكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس ينفعل منه ويتألم بالحقيقة ويتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التي لا يتصور فوقها شرية شيء لانه يثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكل ما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثل اذى الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فتأمل يا حبيبي لتدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهيئ لقبول الفساد والانفصال والتكثر وحصول الاضداد و الاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور فكلما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور تلحق المواد على وجهين لانه اما ان يلحقها لاول الامر بعرضها في اول الكون واما لامر يطرأ عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات المانعة لتلك الهيئة استعدادها الخاص لكمال الذي هيئت له ويتشوش بقابلها وبوازيها كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والشكل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية لا لان الفاعل المعطي قد قصر وما اعادها افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء وكماله واما مضاد واصل

للكمال يمحقه مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية **فصل** في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولا يتبعها ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تنفد ولا تنقص ويتلوها من جهتها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي من قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شره القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وشاب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في نفسها خير الا انه يعرض لها بسبب مصادمات اتفاقية تأدى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارة والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمالها واما كون نوع ادون منزلة من نوع اخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور وعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد بحسب التمادي في عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك النوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فامتنع وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعداد موادها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم الكامل حاصل بسبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة والبرودة واشباهها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي ان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجود كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات

وما يحمل هي اليه كالمثلث المتساوي الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة **فصل في كيفية دخول الشر** في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للهيآت الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها نا قصا عن التمام الواجب ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محروما باشار الحجب محجوبا عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة ومفسدة كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورية التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجود والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان الجسم عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابهة لكانت الانواع منها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة وكان مهيات الانواع جميعا بعينها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص في تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبائع اكثر واوفر منه في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد منه في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا تكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقته مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة الذوات افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لاقته او ان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء متبعا لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين والمستضرون ايضا او فانهم الذي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورها العقلية لخلوصها عن المادة ونقايصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشر ونحوه في عالم القدر الذي تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها او تقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود لجسمانيته لا يخلو من تضاد وتمانع يوجبا التفرقة والتكثير ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود العلة هو الامكان فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجودها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط تتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع

التضاد ومفاسد بسبب ولا تكون النار محرقة والبحر مغرقا بسبب ولا تكون

تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فجميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى وراءها الامكان الغير المتناهي فيحدث هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كالمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد من التجدد والفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا تغير فيه ولو كان المحل استعداد قبول نفس اشرف كالانسان يحصل فيها من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فيجب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن ولجعل الى ربها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية منضودة بها ووقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلتين وهي النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادة بعضها لبعض قد علمت انها ليست بجعل فاعل بل من لوازم وجودها القدري المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حصول الاعتدال ويحصل به كمال فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يمكن للسلاك السفر الى الله والرجوع اليه كما قال سبحانه كما بدانا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور يعلم ان في خير كثير الا انه شر بالنسبة الى الميت وحده اما الواصل الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حي عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله الى الرحمة كما ستبينه **فصل في دفع اوهام** وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن الباري على حد لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض على الاشياء العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبائع السماوية المتقدمة الذوات لم تمنعه عن المعاسد المضادة هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل نحن اذا نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات رديئة واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضرتان في المعاد موليان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم في النشاة الاولى على ثلاثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث البالغون في النقصان الموزون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس في الاخرة على ثلاثة اقسام الاول الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية

عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الاردء الثالث
هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المعمنون في رذائل الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثاني بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين
الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة غلبة ووفور في كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يغرن عندك
ان السعادة لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يغرن عندك ان تقارف الخطايا هالكة للعصمة النجاة
بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى
من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروف عن اهل الجهل والخطايا صارفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذي قبله
وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان اكثر الناس في الآخرة
وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة لاهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره مرة قبل انه على ان البرهان
اللمي قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من افاضة الله وتربية النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها
الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلامنا فيه هو الكمال الاول لا الثاني
لا الذي بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هي ناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته
وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس تخالف ما سواهم فان الانسان
قد اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال
يخصه وسعادة لاجله وشقاوة لقابلها كما سيجيء شرحه في بحث المعاد قال الشيخ في الشفا اعلم ان الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا
بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل
ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثناه
هذا وليس هو شر بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلاح في ان يعم ويستغرق وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص
لا لانه انسان ونفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه النفس
في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي يتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر مقتضى لكان في الطباع اسمى عبارته
ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذائل وانما يقضاء الله وارادته في قدره كما اعترفتم به فيجب في وقوع تلك
المعاصي والآثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي هو منبع الجود و
الاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك
يجب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية
المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على مقتضى نفسها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات المؤدية الموحشة
لا ان عقابها المنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها ومنتقم منها في افعالها كما يتوهم لنفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم
لاسبابها الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتائج هيئات رديئة وملكات
سيئة فهي حمالة الحطب من انها ومعها وقود جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المردية فزال
الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم فشاهدتها بعين اليقين وقد احاط
بها سرادقها واحدقت عليها عقاربها وحياتها وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتاذت بموذيات خلافها وعاداتها وردت اليها
مساوي افعالها ونتائج اعمالها كما قال الصادق انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال
الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الحيات الرديئة كحال الانسان المنهوم المفرط في تخمة اذا اوردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته
وضعف معدته اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساقته اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم لا لان الطبيب
الذي امره بالاحتماء منتقم منه ومنها وهو من كبار الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه

المعتزلة ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذ نحوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع
القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا
بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما ثانيا في الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها
غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات
وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب
الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فبيان ان الامر كما زعم فللحكيم ان يبحث
عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافاة وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبين
على ان الصادر عنه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدر بالعرض لخيرات الكلية ادنى الشرور وجزئية قليلة العدد
بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يندفع عظيمة شبهة من المجوس القائلين بشرك
عظيم من اثبات شيئين القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يندفع به ما هي بدل الشبهات
كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لو خلق
وقد علم الى اضل عباده عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد
لادراك النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المتبحرين
والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم
الدين ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف الاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه
عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب
فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري ولما من توهم
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة بالذات عن الشيء في الغاية ان يكون كل متاخر بالذات
عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السموات والسموات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله
الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال
للافعال انها ولا يصح بوجه آخر فان الجود الالهي لا غاية له ومن قال الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهيا الى الهيولى
شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى مما يجري مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهمه
لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله
كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول احداث الخير والشر ويشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية
من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية مقصودها الارادة قصد بها اشباه واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا
في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لادرك ان الامر لو كان كما توهمه لم يكن
هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية وضوابط ضرورية ازلا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة
وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكينهم دياناتهم الفاسدة
ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسبيهم ونهبهم وطغيانهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع
الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم وما ذهبهم بها ادا عنده النعم من
احباء الله والصالحين من عباده فما الموجب من لدن هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة
عن الآفة وحصول المثوبة بل لما لم يدفع الكفر والجحود من العالم حتى يملأ الارض الا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير الارض كما في
نفسه نور اسبه صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا ان التقدير الازلي منع عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي عنه واجب وممكن
فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح زائد كما هو رايكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره والشقي في
شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فيثبت اللزوم فان قالوا انه فعل ما شاء ولا يسئل عم

فعال

فيها العدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لانه حرك اللسان ولان النظر فيهما احرام اولان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها باطلة وان كان
الامر كما زعمتم بانه لا يسلم في المعقولات النظرية فكل ما يرد الحجة عليه حتى يكون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى مرجح وفي صفات الباري نفيا
واثباتا وغيرها فللخصم ان يقول لا يسلم عليه ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابد الآبدين كما قال الله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام
وان كل واحدة من طبايع الاشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما ولا ممنوعا عن وصول
الى ما خلق لاجله منعا مستمرا بل لا بد وان يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام وكل ميسر لما خلق له اذ القسر كما
علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كمالها ابدا فنقول لا يخ اهل الكفر او ما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى
وادخله في فطرة اخرى من نوع آخر ام لا وعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا آخر بسبب تكرر
افاعيله الشهوية والغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الافعال عنده للنفس كمالات ذاتية كالبهيم
كالهائم في قضاء الشهوة والسبع كالذي في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلايم نفسه وطبعه بل يستلذ به كما نرى من احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى
الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك
في موعده انشاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب مقاماتها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الاتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم
فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والاولى **فصل** في ان دخول ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحا لحال الكاينات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما يجيء شرحه ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات
الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام اخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل با
لقضاء الازلي والقائل بالاختيار التجددي والقصد الزائد فان من يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي
في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا
يحتاج الى استعداد خاص ولا ايضا له مضاد ومانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له مهية واحدة
كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له فنوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان
موقوف فلا محالة مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
افلاك دائرة وكواكب سائرة لاشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي مما لا يخلو منها ضرو بحري من المخلوقات وهذه
لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن موقوفا
مبتنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى
موافقا للطبيعة كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحد كان موافقا
لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعي حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض
وتجعلها بالتلطيف والتسخين الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية
مقتضية له على ان الارض لو كانت ذا شعور لعلم انه خير وجاعر هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكونه يحث هذه الكرة
والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا للعلق التي بحسب النشأة
الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور
الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما يليق في الحكمة ان لا يخلو هذا

الخلق الذي يلزمه شر على ان التحقيق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كل خير في نظام وهذا الموت الذي يوحش من الناس الخلق امر يعلم
انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو يرجع الى حد الاستكمالات الطبيعية فكما ان كل استكمال
يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك
استكمال الصور الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة بعد
شانها بالذات نقل لادانه والتحليل وافناء هذه الرطوبات الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضها سبحانه ولم يسلطها على البدن ولا
يرضى سبحانه بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة الى
ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك المواد بالتعفين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان
يبدله مركبا للنفس ويقوي لم يركبا اذ لولا ان يرد خيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركيبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب اخر فهذا السبب
في المراكب تهيج النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم من الطبيعيين
ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر
او الاتفاق بسبب ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة دون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء
للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبه للشيم لها الشرف والفضل
وله الاستعداد او النهوض للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى نمط اخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور والغيبية المؤدية
الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير والشر
يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما
يلحق الامزجة الحيوانية من الآلام والاوجاع ومنها ما ينسب الى طباع الاجساد العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة
والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها
من السعادة والشقاوة الآجلين والعاجلين جميعا فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نحس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع
تارة وتنحيها الحامدة وتغيبها عنها تارة اخرى كما يعرض تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وحكمته
لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارأيتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الآية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات والبعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى اتم حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها بمشية الله وارادة من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي
عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما في
هذا العالم لطف الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورتب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها
بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب الحكمة والعناية
لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت
واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عين
الناشئة وارادة الاشياء بعد شيء على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها وكيفياتها
ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الآن ويجيء من بعد الى يوم القيمة في
وقت واحد لم يكن تسعهم الارض بوجهها فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم مما يحتاجون اليه لقيام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله
قرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وفقد الآلات

الى

التي لا بد من وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان والحركات وما شاكلها او قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر
قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل القصور من الحديد وعسر قبوله الفتل
ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلانه وعدم تماسكه ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم
لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ليس لقصور الانبياء ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وما كونه الا على مثل هذا الوجه
القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا العجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كان بدء
كونها من نقص الوجود واضعف القوة من قبل شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على القوة والنمو ومبلغة بها
الى اكمل غاياتها بعناية من الباري جل شانه سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد
الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شيء اخر يكون من الاسباب المعينة
له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما تحقق ما
ذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام
الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم بما يتوهمون ذلك على
الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر
عن المصالح التي وجبت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة
من خالقه ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين
النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما اذ تسلطوا على معنى قوله تعالى والله على كل شيء قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلافا قال الله تعالى لانه
ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل هي الذي
يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير يقينية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير
البتية على ما هو مفصل في بعض مواضع الكتاب واما الحركات التي توجد في نفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة والاكل
والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تعالى وقد شاء بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها
من التنافر والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش والجروح والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي مردودة عليها على سبيل التبع
والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع
والعطش واللذة من الملائم والاذى من المنافر صارت هي اسبابا لانتهائها ودواعي عطب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها
على الضرورة والاستتباع اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش
لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دائما في الذوبان
والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى تناول المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما تحتاج اليه طباعها واما اللذة فكيما
تاكل بقدر الحاجة ولا تزيد ولا تنقص واما الالام والاوجاع عند الافات العارضة للاجساد فهما لكيما تحرص نفوسها على حفظ اجسادها
من الافات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات اكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا اخي انه قد تحيرت
العقلية في كون بعض الحيوانات اكلة لبعض وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيأ لها الالات والادوات التي تتمكن بها على ذلك
كالانياب والمخالب والاظافير الحداد التي بها يقدر بها على القبض والضبط والجرح والنهش والاكل والشهوة في اللذة والجوع وما شاكلها
مع ما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية والحكمة
فاختلف عند ذلك بهم الاراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس من
فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال
ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم اهل التناسخ ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال
ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان الباري تعالى لا يفعل الا الحكمة

وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزويا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع
ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال الباري تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض
من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال احكام الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال
ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان الما
للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات
من ذلك ضرر وكذلك ايضا ما قاسى الاتباع الانبياء والائمة عليهم السلام من شدائد والالام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان
حكمة الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا
يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي صلى الله عليه وآله وائمته واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد
الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض وما
يهلن الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان
الامر يؤل الى الاصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهة صغير لجزو باصل هذا المثال نقول وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان
قصد الباري جل ثناؤه وغرضه في الحيوانات وما اجبل عليه طباعها من الاوجاع والالام التي يلحق نفوسها عند الافات العارضة لاجساد
ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانة لهياكلها من الافات العارضة لها اذ كانت الا
لا يقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فنائها واعمارها
ونفاد اجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها
جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا يمكن
الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الان
ان الباري تعالى لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد الابدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم
يجيئه الموت الطبيعي ان شاء او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل
جثث وجيف موتيها غذاء لاحياها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر
على الموتى **حكمة اخرى** لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلي بها
وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من نتنها فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكبر من هذه اذ جعل الباري سبحانه في
اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض
وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل طلب المنفعة منها ودفع المضرة بها واعلم ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما ابدع
الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي والاخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان بترتيب الكليات الابداعية بان جعل
الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها
وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالا الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والادون خادما
للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوي وتحت حاله منه جعل جسم النبات غذاء
لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية وذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص
وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل
صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للنفوس الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا
لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما في السيلان والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة
في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائية فيه فهو ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة
عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاحياء لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة وعائدة
وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكرنا واما الالام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد بين انه الحكيم عز شانه لم يجعل

ذلك

ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلل شتى احدها ان الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها يحب البقاء ويشتاق اليه لانه صفة علتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله وثانيها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام ولك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجسام فنقول في الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدء الجميع لم تخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو استطرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافتت السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان ثم اعلم ان النفوس الناطقة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال الاول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة لتتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال وترتقى هذه المؤيدة ايضا الى حالة هى اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وذلك الى درك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ليتمون التلامذة والاولاد ويكملون الاباء والاستا[ذين] دون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى جلت عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علوية اكثر صنايع احكم واعمالا اجود وافاضة على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هى رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عدت من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عدت من الشرور والمعاصى كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى امور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها في كسر قوتها الشهوية والغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادانى والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه في هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا وحمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسبة اخرى اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومهيتها هى قوة جبلية سارية في وجود النفوس ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية القواهر العلوية فتكون لا محالة محمودة في ذاتها الا ترى ان العفة كيف تنشق نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدم الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب باعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة

انما هو

انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى جعلهما اذى الى انقطاع النسل لادت والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل الشايع ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار النقص اللاحق في النقايص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدم وقصورها في الموجودية والا فالوجود والوجوب احكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر محمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتبارا فقط ولنا خائض في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم

فصل في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق في ان واجب الوجود للعالم جل ذكره برئ من انحاء النقص ووجوده الذى هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود وانه بل هو حقيقة الوجود وماهيته وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود وكله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له ولا اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدء المبادى وصورة الصور وحقيقة الحقايق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومشئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عن حاق ذاته وبحتا عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا يقصد وجود ما يوجد عنه كما لا لم يكن او كرامة او بهجة ولذة او نفعا او طلبا لمحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الطبيعية او الحقيقية لانه برئ من كل نقيصة غنى عن العالمين فلله وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتا وفي كونه مبدء شئ واحد حقيقة واعتبارا لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالاخر يفعل كالكاتب مثلا يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة وكالشمس في كونها مضيئة للارض والنار في كونها محرقة للحطب فانهما بغير ما يتحقق به هويتهما فيفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل يقبل تاثيرهما الا كالبارى جل اسمه مبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة والصور جميعا واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا افضل منه الا الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هى عين ذاته تعالى فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها وجود الهى قد وسع كل وجود الهى بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها احق الترتيب واشرف النظام فيبتدئ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجا الى ان ينتهى الى اخس الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى في الوجود في الصعود الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فعنده تقف ترتيب الخلق والجود وبه يتصل دائرة الوجود فبهذا الحسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل العروج بحيث يبلغ الى غايتها اولها بل الصانع من الخير المترتب عليه ولا خير في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هى ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمام الحق كدائرة واحدة اولها النقطة وآخرها النقطة بل كلها النقطة السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى ذرى صقع المقال

فصل في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعوله انه افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه منهجان المنهج الاول اما المنهج الاول ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدو وعلى افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع في رتبة من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التى يقع بها يحصل الممتزات المتكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان تخصص بعض الافراد بعارض للمهية مشخص له من غيره ان كان لاجل نوعه يجب تلك المهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوى الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون الاخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه واما

الثاني فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف الذي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يفضل الاخس حيثما يمكن الاشرف
بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور الكريمة والملائكة المهيمنة
والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها
من نور الانوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام وذوات الانواع الطبيعية التي اثبتها
افلاطون والافلاطونيون ونحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويمه وذببنا عنه بدفع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق
العزيز الحكيم كما سبق وآخر هذه العقول هو رب طلسم الارض وبه يقع كدبانونية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما وردت في هذا
العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدئ سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط
بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب ثم بعدها نفس كل كوكب كوكب في فلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها
طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة
كل منها مثال العقل الذي بحذائها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل
الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها ولطافة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه
الطف واصفى وان في تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة واما الثاني فلا
كروية الاشكال وقد بين في موضعه فضيلة الشكل الكري على سائر الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها غايات
الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فمحركات الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم
بل هيئة العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر
وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريكات محرك متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك
عقلية من عظيم الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص بحركة على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام
والابتهال به على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين وقاصدون لاجل ما ينالون من روح وصال اولى الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم
بالحركة شوق وطرب آخر يرد على ذواتهم وبسبب تلك الواردات القدسية يقع لهم حركة اخرى يؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق آخر ولذة اخرى
وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة
مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدأ الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها **المبحث الثاني**
في بيان ان الموجودات العالية والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان
الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي
الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما ظنه ذي
مقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهم الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجية عن ذاتنا
ولا بمحض طبيعة لا شعور لها بل انها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه ورسخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى
عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر
الى الاسباب والعلل امر جزافي واتفاقي بل كل ما يصدر قسري بالقياس الى الطباع الكلي سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته
الى فوق او اراديا كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل ما يحدث في عالم الكون منبعث عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وينتهي سلسلة الاسباب
الموجبة الى واحد هو مسبب عن الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الاول
الحق اذ المعلول لا ينافي علته بل يفيض منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزائد في
جبلة هذا الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل عرض هو غير طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم
كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها
ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه وتعرف المبدأ الاول حق معرفته كما تعرف الحق بالحق من الحق الى الخلق فتعرف بنوره نورما تلاه
من الملائكة العلامة ثم ما يليها من الملائكة العمالة باذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدبيرها بالتسخير وما يتبعها امرها بالتدبير مع

لوازم حركاتها واشراقاتها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب مزاجاتها وما يترتب عليها من صور
الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات لرايت جميع الاشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان
كما عرفته الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان **هذا المبحث الثالث** في ان مجموع العالم
من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية
وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كثيرة واحدا مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد
وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مرتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس
ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاثر
تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى بان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني
عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان الحيوان حيوان واحد مطلبا ما هو ولم هو وفيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك وثبت
ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا
الانسان الكبير اذا اتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من
الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور
ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله او دونه
لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت جهة نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين
باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود
اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا
منها صادر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا مشاركة من امر آخر كمادة او غيرها واما الجسم بما
هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة
اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط
فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها كما علمت
هذا في البسائط فقس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشاؤها تلك
الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم آخر
يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة
قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان
الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة
المعلول ومنها ان تخصصه بذات الباري جل ذكره المتخصص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده
ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده
هو ذات المبدأ الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك
تقول اذا كان العالم بكليته اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول
هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو ممتنع وايضا يلزم وجود اثنين من نوع
واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا مخالف لاصول الحكمة فندفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما
هو ما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي يقوم سائر معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى
شيء واحد هو الانسان الكبير المتشخص لكن له اعتباران اعتبار اجمال واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا في نحو
الادراك لا بتفاوت في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا
بسيطا واذا نظرت الى معاينة المفصلة واحدا واحدا حكمت بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول فاذا العقل

هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين
وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شئ واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع
العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا بحسب الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع البارى
جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج
عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها
مطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم واما المنهج الاخر فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و
انتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله فيه
ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم
والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف لكل كيفية
يناسبها ويفيدها التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه اذا كانت خارجة عنه والنفس تكمل
طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها لغاية نشوها وتبليغها
وتبقية شخصها اقصى ما يمكن بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه
الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية واسالة الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء
والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة
وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما
سويها فالهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية
بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية
وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة
وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ في شرح هذا
المطلب على وجه ابسط **فصل** في نبذ من اثار حكمته تع وعنايته في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك
حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون
عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء
واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بتوفيق
الفكر شئ قليل لا نسبة له الى ما ذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع البارى فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه
على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن
ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابد ان نتامل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع
الفطرة امتثالا لقوله تع اولم يتفكروا وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وان عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها
وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع منه تع
من مدح المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الاية وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تع وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم
فلابد من ذكر انموذج من الحكم الموجودة في العالم الجسماني وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته
وفيض جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكي الفهيم المتفكر في صنع الله المتدبر في اياته كما ان مبدع الاشياء لما كان غير
متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعده تلك الامكان الغير المتناهي
من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا

لا متفرقا ودفعيا لا تدريجيا لتعويض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والامر فلاجرم وجب ان يكون من
صنع الله وجود جوهر بواسطته ينبجس صدور الحوادث والمتجددات عنه تعالى لتقدسه عن التغير ولابد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية
في الانفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد
الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات لعين تجدده وحدوثه لقابليتين مشابهين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراما كريمة نورية متجددة في الطبايع دائمة الحركات
النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي تعلة الافاضات انوار حسية واضواء صورية
بها يقع استعدادات مادية غير متناهية ليتجلى له فاعل غير متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب
البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله تع وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم على الفيض ضنين فيحصل الفيض
منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضفادع لتوسمها مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة
وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزام لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا
فيجب ان يعد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار بقبول فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها
ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل يلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة واحقابا
كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرائم وقلتها ثم انظر ايها الناظر الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظة احوال
العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت
عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها ولا وجدت دائرة واحدة
لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار
الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت
الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف جهتها السمت الحركة
السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي
قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل عليكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوي النور
جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس في الشتاء تكون جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفي
الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن
الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب لينجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد
الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها
الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطؤ والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل
اختلاف احوالها المتفقة للكائنات وعرض النظام قال الله تع والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة
وشمالية وجنوبية اخرى وكونها اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها
في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وغير فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال
ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا البارى جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم تاملنا ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب
قوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارى تع ودؤبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى باريها ومبدعها ثم من عجائب
الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور
ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت لشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان تكون

عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارًا وانضم اليها لتسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل نارًا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي به تحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ووجب ايضًا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطًا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورًا للنار لمناسبته في الحر والسيلان ثم جعل الماء متوسطًا بين الهواء والارض لمناسبته الهواء في السيلان ومناسبته الارض في البرد لئلا يبطل الاعتدال ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لو وقعت اضواء الكواكب على سطوحها او انعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقي اهل هاوية الهيولى في ظلمة لا اوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوي الى حد يؤدي الى احراق مادة هذا العالم كله **فصل** في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات اعلم يا عارف ان ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتغير ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعطى لكل كما لائقًا خاصًا وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال ما يمتد به الى التوالي من الكمالات والغايات وبذلك تقع الارتقاء في القوس الصعودي الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل الاولى منها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جاله بالتسبيح والتهليل بان الفيض لما اوجب باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص كيف تمم جود الواهب لجبر نقصان الديمومية العددية باعطاء الديمومية النوعية فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعي منتظمًا بصنفي الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالبًا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون لقوى نفس الحيوان الصادرة هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاعراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تاتيها بما تتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة لتصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه مدركة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون مرتبته اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى عالمها وقربت من مبدئها بقطع علائق الناسوت ونشأت الملا الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرًا شافيًا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وسوق التصرف والتحريك وعشق المفارقة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف تصور الازدواج بين النور والظلمة والائتلاف بين المجرد والمادي وبين العلوي والسفلي الذي قال تعالى تعظيمًا لشانه ورفعناه مكانًا عليًا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في المذهب ما لا يخفى على صاحب الروية وجل الخلق الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يتحصل بها حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافة عارضة متوقتة بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود حسبما قررناه سابقًا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف للطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير تخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري ومن لطافته الدم الخالص ومن صفوته الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كافلاك

البعيد عن التضاد ولا ضد له وتوسطه بين الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة على الابصار ولاجل صفائه وصقالته مرآة يتلألأ فيها الصور الغيبية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع للنفس تتحد بها عند ما خرج جوهره من قوتها الفسيحة الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل وتتحد به عند ما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية الى الفعل فذلك الجوهر مرآة تتجلى فيها النفس والنفس مرآة تتجلى فيها العقل والانسان في تطويره ذاته بهذه الاطوار وتبدلاته على هذه النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئًا فشيئًا على التدريج نفسه لما لت والملكوت وهو جامع الكونين نفسه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة ويشبه الملك وهو مرآة يدرك بها الحقايق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة يبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل** في ايات حكمته وعنايته في خلق الانسان الانسان مخلوق اول لخلقة من اخس الاشياء واضعف لاجل انه مكون من القوة الهيولانية وهي كالاشي ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وقوله هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يكون له القوى النباتية والاعضاء الالية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله فجعلناه سميعًا بصيرًا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس واخرها قوة الوهم ثم ينشأ بخلق اخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقًا اخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الافاق والانفس الى النطفة وهي مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والافتراق ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال المختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئًا فشيئًا ولا ترى المصور فسبحان من مصور فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى من تصويرها لتزول لا صبغ ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صور نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملئكة بك في انتظام امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد ادوا ببصائر قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي الا بان توكل الله به سبعة من الملئكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك الغذاء بعد ان يتغير تغيرات يصير دمًا في آخر الامر ثم لحمًا وعظمًا ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير طحينًا ثم منخولًا ثم عجينًا ثم خبزًا مستديرًا مطبوخًا الا بصناعة صناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع غاية حكمية هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة والعاقل يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم عنهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والتناسب في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيج الى سبعة املاك والحنطة ايضًا يحتاج الى طاحن ونخال ثانيًا وصاب للماء اليه ثالثًا وعاجن له رابعًا والى قاطع له كرات مدورة خامسًا والى مرقق له رغفانًا عريضة سادسًا والى من يلصقها بالتنور سابعًا فهلا كانت افعال الملائكة باطنًا كافعال الانس ظاهرًا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلال تركيبي ولا تزاحم بين افعالهم كالازدحام بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثاله في تعيين مرتبة كل منهم وفعله في مثال الحواس منا فان البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروائح وهما لا يزاحمان الشم ولا الذوق وكذا غير ذلك يزاحم بعضها بعضًا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشًا ضعيفًا ورأينا انسانا يكتب

باصابع رجليه واخر يمشي بيده وقد تضرب غيرك براسك فتزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولولا الانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن
والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل بسبب اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل
ولذلك ترى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملئكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم
فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد
ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا
على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات ما هو
اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذي في الاجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان
صدر عنه انواع كثيرة لان كثرتها على الترتيب الضروري على وجه يقوم بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت
ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الامر وكذا الذوات ترجع الى ذات واحدة يتحد بها سائر
الذوات وكل ملك من الملائكة حي عليم بحيوة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسخيره وعلمه لا كالاعضاء التي لا شعور لها بذواتها
ولا بما يصدر عنها وانما نسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي مناسبة ما بيناه من ان
كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان ومع ذلك غير شان الحس الاخر ولا اختلاط
بينها ولا تشويش لانها من الجنبة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول
تقدمنا ان الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية صار اكمل وجودا
من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء ما
اليه ويماس اصله فيجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة
وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن
هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النبات وارتفع وجوده عن وجود الجمادات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب
ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب
فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهذا
انقص درجات الحس فان الشعور بما يلامس الحيوان وبالاصغر لا بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولذا نرى
بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود الذي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس
لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدري بان الرائحة من اي ناحية جاءت ليطلب بها
ذي الرائحة فيطوف كثيرا حتى يظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحجب بجدار وحائل آخر وايضا لا تدرك الا ما هو
الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحاسة السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك و
ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف
فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم
به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطن يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر ولا اطال عليك الامر في معرفة
الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة تحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها
متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور و
غاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة الضار
ومنفعة النافع في المآل وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما
بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر و
المدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى
تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يحرك اليه

لكان الادراك معطلا فاضطررت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء
لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وركبها فيك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا
حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه ليترك الفعل كالاكل
ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان
لك طبيعة بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى تشارك بها الحيوان منبثة في الاعضاء تشارك بها
الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله تشارك بها
الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب كل منها الخير وترك المنافع والمضار فالذات بحسب القوة الاولى تسمى بالجذب والدفع واللذات
بحسب القوة الثانية تسمى بالميل والنفرة واللذات بحسب القوة الثالثة تسمى بالشهوة والغضب واللذات بحسب القوة الرابعة تسمى بالارادة و
الكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين تحت اشارة العقل معرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما
انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ارادة بموجب المعرفة
او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عنايته تعالى في
خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك
فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك
وام بدنك الذي كان في بطنها ولا تزال تولد منها ثم تعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم
تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا ليسكن اليها وينام عليها وبساطا لتسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض
فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضرورة الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يسهل
الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي
وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لانها ثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل
بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة
كالحديد والحجر لكي ينفصل عنها مادة الاغذية ويتأتى حفر الآبار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم
والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار وتتسخن بها
فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح للعيش وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية
عليها وسبب انكشاف ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة
الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا
وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها
وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب بازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب
وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات
واختلاف اوقات ابتدائها وانتهائها وهلة الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول
الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة وبالقياس الى اخر بساعتين وبالقياس الى اخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة
مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن
المعادن والنبات والحيوان ومنها جذبها الماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار
العظام التي فيها لقوله تعالى والارض مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها فاستدل
بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى لقوله وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور
وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض
خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة و

فيهما من كل بلد بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال لتركبوها وزينة
وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرءوف رحيم وبعضها للجمال والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين
تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها انواع النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج
بهيج فاختلاف الوانها اية ورحمة واختلاف روائحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا
لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادوام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ومنها
الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال
جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل
ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ
الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما
يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الانسان من طلب المال بالكيمياء افلس ومنها ان لها الطبع الكريم
والسماحة تاخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكره في القران واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء
قال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابو[نا]
آدم بتلك المعصية هبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون
وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى
وصف بقاعا بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض آيات
للموقنين واحتجوا ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها
بالارواح الانسية المستخدمة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض
وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما روي من منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها ادم واولاده ثم علم الله
حاجاتهم فقال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا وانزل
من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عجبا ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو انك خلقت الارض منهما هل كان يحصل
منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله في الاجرام
الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الآن راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات
وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها وسيرها
ودوامها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل تجري جميعها في منازل مقدرة
بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله طي السجل للكتاب
فتدبر ايها العارف عدد كواكبها وكثرة دورانها واختلاف الوانها ثم انظر كيف اشكالها مع ان الوانها ابين من جنس هذه الالوان
المستحيلة الفاسدة واشكالها ارفع نظاما من هذه الاشكال وكذا طعومها وروائحها واصواتها على وجه اعلى واشرف مما يلينا من هذه
المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهي هناك الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات
وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب اخر وقربه وبعده من وسط السماء
وقس ذلك بالحكم التي فيها على الحكم التي وجدت في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من ان يحيط الانسان بما لا يحصى كما قال تعالى
ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها تامل من جملة ما في عالم الارض وفي التفاوت فيما بينهما من عجائب الترتيب وحسن النظام وبدايع فطرة

على التفاوت فيما بينهما في المقادير واللطافة اما تأملت يا عارف في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها واشراق
نورها وطاعتها للباري في الحركات شغفا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم
امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القران كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع
النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها
وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس
والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام ارجاس الكفرة واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا
يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجائب العزة والجبروت
واطل فكرك في الملك عسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها
الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى
ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتمل
على حكم صحيحة بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن
الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس
سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرقى الكلمات الطيبات
وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن
الالوان واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى
الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان جعل للشمس
طلوعا فيسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدوء والقرار في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة
الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل
سكنا وايضا لولا الطلوع لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى خمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت
الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور
والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض **قيل** ومنها نكتة كان الله يقول لو وقفت الشمس في جانب من
السماء جنوبي او شمالي فالغني قد يرفع بناؤه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك ولتسيرها حتى يجد الفقير نصيبه
كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تغور الحرارة في
الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك
الطباع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار
وتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الابدان
قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام
والحج ومنه يحصل النماء والنواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصالح كثيرة لا يعلمها الا هو فاذا
لاحظت اذا تأملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض
ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وصنوف الحيوان
في منافعه متصرفة واني اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدتها بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر
فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة
الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور
ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون مبنيا

جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارئ جل ذكره كيف بنى السماء وجعلها
معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل او علاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتامل
في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وتفرد بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير ناسيا ذكره وبسبب بنيان نقشه
وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا من شهوته او حشمته والعجب فيه انه متى دخل بيت غني فيراه مزوقا بالصبغ مموها با
لذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصفه ويثني على من صنعه وصوره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم
سكان سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته
ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم في حيطانه
فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف
نسبح ونقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت
وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب خاشع ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر يا عارف بروح
بروح شفيقة ونفس زكية عاشقة لربها لجمعة البهجة ننادي ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالي وندعوه دعاء المحبين المشتاقين
ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين اللهم الهي سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة
والم القطيعة يا محيي الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك
وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشيء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل فاسقة في ليال مدلهمة فنورها
وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها ورقصها ودورها وكل من فيها
بالتشويق وطوفها اسبوعا في كل سبعة آلاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق
اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الابلج القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم
فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم الغيب
وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات التي بلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى
ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلم وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قياسهم
ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان
يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء
الا مبدعها وموجدها فلا حكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل
بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا **فصل** في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار
كرامته اعلم ان الله سبحانه قد قدر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا الى
ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو
عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي او حيوي او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك
الميل اما نفسانية او جسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك
او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه
وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا بشدة وضعف ودرجات وهي منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها
وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناه في الشدة
في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فابعض منه وله نقص بحسب حظه في المعلولية فان حقيقة الوجود
بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص و
التناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما
لم يكن معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته

من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اكمل ودائم في
فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس
وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فانما يحفظ ويدام بما هو تمامه
وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تنحفظ ولا تدوم الا بحرارة اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منها
والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير يقينا دائما الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته
ويديم ذاته ويحفظ هويته فالهيولى لا يتم الا بصورتها والصورة لا يتم الا بمصورها والجسم لا يتم الا بالنفس والنفس لا يتم الا بالعقل والعقل
لا يتم الا بالواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه ومنزع منه الى كماله ويتمسك بمعشوقه فيكون كل شيء لا محالة عاشقا
لكماله مشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق و
الميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في
حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم
والقدرة والحيوة كما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل
باي وجه كان فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهو ما منه ما له حس ظاهر وحركة ارادية من مكان
الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات
ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون
كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله
بما وراءه فالاول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الوجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والمعشوق
عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم لا من حيث
كونها آثارا له فهي عشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فما
هناك الا عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط واما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته
في خروجه من نقصه الى كماله او ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق
على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها بحضور بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن
وجه العشق فيكون الما لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها
بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثاني اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من دون اخرى والثاني من الثاني اما ان يكون كماله في اصل
الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله
بامر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره بما يأتي منها التركيب عند التركيب تزول تضادها ويقبل ضربا آخر
من الحيوة بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد
الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصر
على هذا وان زاد عليه باختصاص صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى
بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به
وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كالهلة في ان يصير ذات قوة يزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذي
وناصعة على نسبة لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال له يحنه درجة من القرب الى المبدأ المتعال الذي هو غاية
في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة
ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثواني النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات
ثم راجعة الى الله تعالى راضية مرضية كل ذلك باشواق غريزية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون
غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والاول من الثاني

وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة و
الافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
وغاية الانكار ثم انه قد اعترف بعد ذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها
بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات العلوية
بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النباتات بما فيهما من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا
وجودها نعلم ان اثبات العشق في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر الاول في مباحث العاقل والمعقول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقدمنا ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو العمدة في هذا الباب
ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع
انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القران كما في قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد خص
بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعاظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية في اثبات العشق
في البسائط الغير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا
يمكن لها القوام بانفرادها والثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحفظ
الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء للجواهر القائمة بذاتها ولم يحرموها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد
الذات اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا الاستنكار اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزء الجواهر القائمة بذاتها بل ولها اعني الصورة
مزية في الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا ومهما وجد اوجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة
جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا ينخلع عنه البتة وهو سبب له في وجوده واما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة ونزوعها
بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
للعدم فمهما كانت ذات صورة لم يبق فيها سوى العدم الاضافي ولولاها للابسها العدم المطلق ولاحاجة بنا ههنا الى الخوض في لمية
ذلك فالهيولى كالمراة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا
واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما بالجذبة ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجذبة مواضعها
الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه
السنة ولا صورة ملازمة غير هذه السنة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجذبة ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها الاضداد وعند
الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعها انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه
هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره في عشق
الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ مناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب
الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن
نفس قوة الشوق والعشق وقبولها لا انها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق
الصورة من جهتها في ملازمة الموضوع وجذبها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا
ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العقلي الا ايراد لفظ الجذب والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع
لا يدل على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في

في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازمة شيء لشيء عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب
والاضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقا وشوقا الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى
ما هو دون منه وانقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ما ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني المادة ليس بحق
بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات
تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعني به نفس الغاية او نفس كونها على النحو
الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة
كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تعشق الالات البدنية عشقا
للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سالك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام يتبع
لان يرتب عشق الموجودات على ترتيب نظام يؤدي وينساق كل عشق السافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي
الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا الابدان يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل لا على سبيل
القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة
وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل و
يتم به الكل بل هو الكل في وحدته وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير لا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله
من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء
على وجه لا يؤدي الى انثلام في وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية
وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبدئها الاعلى وعشق العقول لمبدئها الاعلى منطوية بعشقه الى
الاول لانه الخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل **فصل** في بيان طريق اخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء
اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها اخر لبيانا عاما في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات لما لم يكن وجودها من ذاتها بل من
عللها الفياضة فكما لاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا
التفات للعالي بالقصد الى السافل ولا بالقصد الى كماله فوجب في الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في
كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك
سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق
عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا للعشق الاول الذي فرض انه يحفظ كمالها وجودها عند وجوده و
مسترد لها عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وقد ثبت
ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى
ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان
الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض جوده فاذن
العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة
لذاتها وذاتها بعينها هو كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يحفظ كل معلول
بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام
على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا
كون النظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته وايضا
الشيء لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه
الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته

ومحصل مادته وموضوع حقيقته فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته التي هي عبارة عن انتساب وجوده اليها و ارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما ان نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا نشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على الكمال الممكن لها وسبب دوامهما ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث في العالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد

فصل في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا فربما يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام وهي غاية الوصول اليه ونيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولها التجلي ونيلها النور والجمال على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة متجلى فيه صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكل واما ما نال غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرايا متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرآة اذ المرآة عدمية لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فاوقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرآة الا ان تعدد المرآة وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها تجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر وهو الامر الواحد وليس فعله الا بتشابه ولا تجليه الا تجل واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال واقع منه فيه ثم بين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثاله وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى آخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان [illegible] في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس وتخيل انما يعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية بالشريفة ثم يتلوه النفوس الالهية بلا توسط لكنها عند التخيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة والامساك للتصور والطمأنينة اليه ثم يتلوها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما ينالها تشوقا ما نالته منه الى التشبه بغايته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه به في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة مقدرة وما ضاهاها وان لم تتشبه به في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به ايضا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه

تذكرة ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا ناخذ بما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اولا ومنها ثوان فاركزت في جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق اليها وجعلت في جبلة عللها رأفة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في الاباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه والغني يرحمه ويجود من فضله عليه

واعلم ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحاكي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركوزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيسا مطاعا في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واخراجها كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم الغشيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم

واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كان محبوبها ومرغوبها الطف واصفى وازين وابهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤوسها ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص بالقوة الغاذية وهو مبدأ شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار المتغذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبايعها وكل من تأمل فيها يعلم انها صادرة من ميول وقصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان التي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف ما اخذ احسن وافضل لذة اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة الخيال تنال صورة ما تعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورة وانها امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ملتفتا اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت وذلك لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بنوع من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المغرقة لذاتها ولذلك ما ينالها من الاغذية وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يبعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت بنها قواها الشهوانية مشاكلة للقوى

النباتية في اقتصاره على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما الذي يترتب على افعاله وشهواته من تبقية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام فذلك امر يحصل من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى منوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام واما اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازدادت بانضمام تلك القوة الشريفة البهائية زيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها في اكثر الامر اما بالعدد او بالقوة والشدة وبحسن الاتقان ولطف الماخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من غايتها لها فوقه الى حد السافلة وتقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصير بها الافعال الاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والثناء والزينة والبهاء كتأييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستئصال وكتوفيق القوة النطقية الحيوانية في مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسالك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطاها الا صريح القوة العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفردات الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس ودنياتهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيتأثر الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب فلا يبذل تقويته للسبل في فعل الطاعات الالهية وابقاء للتشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب الاشتراك من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من المدركات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها وينال الغرض من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والا... وكتكليفه اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد لا لنيل اللذة ولكن لكفاية الدابة المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة او امر صالح وقد يصدر عنه افاعيل عن قوته بصميم العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الآخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن

فصل في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الجوهرية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا المأخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس اللطيفة و[تفاوت] افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب الا لغرض في ذلك الا اللذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر عليه بمجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها وحصلت لها اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل العلوي النفس الناطقة ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبايع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبايع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية

الجزئية

الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذا في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافاعيل الصادرة عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث ان الشوق في كل قوة ادنى يبلغ به الى الفوز بنيل كمال الاخرى لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة فادناها ما للطبايع السارية في الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبايع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو المبدأ الاعلى مرتقية من صعيد الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمر الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة

فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه ومعانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع والآداب والرياضات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشاه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصورة في هيولاتها بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد ان يكون في هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب

هذه

هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات
ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هماً واحداً من حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق الى رؤية جمال
انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك
الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال
الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن
مبدأه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه
وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة
ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل
يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي
هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس و
صفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة
بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئاً باطنياً مختفياً عن الحواس فينقطع
عن الشواغل الدنيوية ويعرض عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هماً واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل
على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا
العشق وان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي تتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية
ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال
هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية
واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلاً بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها
عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور الحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل
المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل
ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة انه اشتبه العشق العفيف النفساني الذي
منشأه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشأها
افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغي الهم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار
اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئاً في جبلة النفوس الا لحكمة
جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر
الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج و
استيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس ولما اثرت في البدن فلان من كان دائم الفكر والنظر
في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة فيشتد اليبس ويجف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه
الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من
المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا
اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او يأسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قرباناً وسألوا اهل
دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعو الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طباً الهياً والمرض جنوناً الهياً ومنهم من قال ان العشق
هو اجابة النفس عن طبع مشاكل الجسد او نحو صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشأه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا
في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكباً واحداً ويكون الكوكبان متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات وما شاكل ذلك عند
المنجمين وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسناً الا انه كلام مجمل يحتاج الى
تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط والعين ذلك يتصور في
النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم فعلم يقيناً ان بذلك لم يحصل المقصود
لان العشق كما من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد
النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة للشخص
متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتواردات الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلاً صورته
حاضرة متقررة في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في
حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقاً في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون
انا ليلى فما التفت اليها وقال لها عندك عني يشغلك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو
ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول
واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه
بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من خواص الامور الروحانية
والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد
وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشأة ابداً وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه
مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة
فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع النظر
عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بتلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب ذات
الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني
لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضاً ممتنع
لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفساً لها فيلزم ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك
ان العاشق اذا اتفق له ما كان غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا التمني يدعي فوق ذلك
وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى
الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب
كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب اللمي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من
البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاق النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

فصل في ان تفاوت

المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم ان محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود و
درجاتها في العلوم والمعارف وذلك لان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بالمحسوس
المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات و
النغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج وكذا
بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة

والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما مر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة
من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها ويخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اياها متحدة بها كما علمت غير
مرة ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل
جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد
للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلاجرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل
الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في الحق الباري لما له من الاسماء الحسنى ولهذا الحق الاشياء
بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكليته لاشتماله على مظاهر صفات الله
واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية
من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجائب وما يتكون في الجو من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها
والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل
ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعده بعد من الامر
اعني الاله جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا من اشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل
الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشتد العشق اليه
من الادمي اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة
شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء
العالم ليس فيه الا شيء هي قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل
ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما
الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كالملائكة والقوى والجسمانيات كالجوارح
والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه
النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه ويحبه لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله
قال الشيخ الكامل المحقق محيي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام
ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق ادم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه
بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله
فاحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احبه بحب الله وما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف
الا الى صانعها لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جمال الشيء وقال في موضع آخر اعلم ان كل ما يتصوره المتصور فهو عينه
لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الكلي هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من
العالم الكبير والعالم لما في قوة الانسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه
وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبط بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته
وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج ادم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء
الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوز دخول الجمل
في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرج عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر
من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد
ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق ادم وادم خلقه الله على صورته انتهى
فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون

الا للالهيين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليهم في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره فالمحب
والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله
تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا من مائدة عالم
الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كلماته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة
فيه ايات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير يسهل معها العروج
الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه **فصل** في اختلاف الناس
في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت
على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية
الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس
الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير
محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون
والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابدا لتنال شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي
مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون قوية
رابية على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا تنغيص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس
الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريرة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات
الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد
الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس
الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة
للمناجات مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته وترضى بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحجاب
مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة الجاذبة الى الدار الاخرة شوقا الى جوار الله ومشاهدة
لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت
افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الحسية
المؤلفة في العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمانوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لقصر
جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات كثيرة من القرآن
في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال
بهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه
تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويخمد لهيب تلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا
وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق ادمي صار من اعدى الاعداء
واوحش الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين باياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم
قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابد الاباد كما ذكر الله والذين امنوا اشد حبا
لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا
وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان
عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي هذه في

وايانه ومعانيه واسراره
ولذا اتفق واحكم مما
الكتاب الكبير

الموجودات العالية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها الحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بها منه وتخرج من القوة الى الفعل وترتقي من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشتاق الى لقاء الله ولذات الاخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن مآلها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثالات للصور البهية الروحانية كما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لاحوالها لينتزع صورها خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن المادة والاغشية حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وصورا كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يجاز انها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابد الابدين مثال ذلك ان من ابتلي بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها بمنهاج تثمه في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بعينه على الغير من بعيد وتجد اليوم كلها في نفسه منزهة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك بل نفسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير فاذا تفطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد الا في العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جلاله وجماله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والجسمانية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعتقدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من تيسر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت متعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب لما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يقربها الملال بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يتم عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين لكان في الشهوة فهكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد

لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله وعظمة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تريهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهليهم واولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله ترى الناس يضحكون عليهم ويستهزئون بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرادها او الجنة وابرادها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويجلد بعضهم محبوسا في محنة ويرفع بعضهم الى المجلس قريبا فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال الدائم الفكر كثير الخلوة قليل المخالطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان للناس شان وله شان اذا خلى حن واذا قرأ آن وله شربة من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو من احوال المحبين في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من اهش خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ودونه في كل شيء وكذلك كان النبي ص قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده ان شاء الله قال بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانى يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض وجلال الخالق فيها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في المأكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بان يطلب من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهالتك وغباوتك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موجده ولا يوجد شيء في المعلول الا ويوجد في علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبايع الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشأة الجنات ودار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وانتم فيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس في تماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها وغلمانها انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عن وصفها مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحتقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد يمكنه ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابهى من اللذات الدنيوية

لان تلك الامور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين ع هلك خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة واثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع

في بعض نعته وابداعه وفضله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول المجعولات الصادرة عنه تعالى واثبات وجود نحصة تمهيد لتحقيق هذا المطلب كراصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهي هذه تلخيصا وتذكيرا

الاصل الاول ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما الا على لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمعنون والمفهوم متصحح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين قالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الاخر وقد وقع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للاخر او لا مرفوعا وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين بالجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الاخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصيص معنى الاعدم كون مفهومه بعينه رفعا للذي الرفع ولا ايضا مشروطا بان مفهومه المرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء اخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا او اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او لا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا لا زيد او بحسب وجودي بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه او رفع السواد ورفع رفعه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو وكذا يمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجودي وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما بياض واما لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذا كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والقبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى الموضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكنه يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي

اصل اخر لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل ذي هو فاستبق ان المتناقضين من طريق حمل الاول كما يستحيل اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذا يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطئي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على في موضوع واحد حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطئ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لاسواد اذ الحركة لاسواد بحمل التواطئ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي

لانه

لا شيء اخر معروض له او متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فح يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون ح مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كي تنتفع فيما نحن بصدده ان شاء الله

اصل اخر فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لا يكون مراعاتها للتلابيع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا او ذلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات وانها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يستلزم تكثير جهة الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك الصفات مع انها غير متحدة في المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت سابقا القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالجزء للحيثية بها كالناطق للانسان وكالكاتب المركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة او معلولا وان كان التقييد والتحيث بها داخلا بشرط ان يكون التقييد بها ماخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث بحيثيات الحيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات المعبر بها والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه كما نقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شيء كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء او لا بشرط شيء ولا يصدق الماخوذة مع الاطلاق على شيء منهما لكونه مقابلا لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ماخرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى لكن بعضها مما لا يابى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من جهة واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشايع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لان في المفهوم قد يصدق معنى على اخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلم غير قدوس بحسب المعنى لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون مخالفة المعنى فقط وتقيد ذلك بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف في نفس الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات بنوع من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتاخر بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم

اصل اخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بكل منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر اعني بذلك انه لا يصح للشيء المتقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم والا لكان القطبين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان بالجملة الذات بحسب حيثية ما اي حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متضادة بحسبها انها غير مصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من جهتها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكر انها لا توجد في موضوع واحد بشيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب ما مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف

اجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يتصحح به امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والآثار المنفكة عنها **اصل آخر** انك تستطيع مما مر ذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصافه بمطلق الوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل فاذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون متصفا بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجودي كالرائحة واللارائحة مثل التفاحة التي وجدت فيه رائحة واللون لا رائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم ح ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجودي فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة الافتراق بينهما في الثبوت من سبيل وجودي فانما يصح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الافتراق بينهما فيه لا الافتراق من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجودي من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية بعينها غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجودي بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة **فصل** في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا هذه الاصول الممهدة التي قدمنا ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس بعينه غشاوة التقليد ولا بمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنه مبدعا متقابل واحدا فواحدا الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح عليهم باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم ثقل عليهم طباعا عن الخروج الى النشأة الاخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام فقعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد أ و ب مثلا وا ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد تقرر ذكر

بعض

بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا على نهج صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه ب وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برائحة الجسم وان لم يكن بمنزلة ما ليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس برائحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه أ كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا لا بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر ب ايضا عنه بحسب تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير أ ولا شبهة في ان صدور أ وصدور ليس أ متنافيان في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال ويقرب من هذا ايضا الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور ا الا ا مسلما لا ا صدورا قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة او المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان فيهما واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها واوضح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ **فصل** في نقل اشياء اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيئان الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن أ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه او لا يكون واحدا في الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب ح ايضا من حيث وجب بعينه وهل الكلام الا في نفيه اقول ان زيادة قيد الوجوب في هذه البيانات لتقييد ان العلة الموجبة التي لا بد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية والحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا او بترتب كذا ويعبر عن مبدأها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود بالوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل بوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده مباين لوجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدأ مبدأ له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له

ما لعله

بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة من ساقط الاعتبار ويتبين انه عند التامل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا يغني عن الحاجة الى التعيين فنقول ان في تلك الشيئين لا بد لهما من اشتراك جهة مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه فاذن تنشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما الى الخصوصيتين بخصوصهما فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين فتحقق تلك المناسبة الاعلى وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الخصوصيتين الهويتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدة المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصل يفتقر الى المخصص الذي هو مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة

فصل

وهناك مسالك اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب نفي القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فح لا يكون المفهومان متعلقين في الدرجة لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه ح لا يكون حيثية التزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والانعقاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقدير انه يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة او لانها موجودة بعد كونها شيئا ما او بعد وجودها بتفرقتها لها والاول كما في الجسم بحسب مهية الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه في الوجود او الى جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط البعض

فصل في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي نقلناه عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم ابطاله بالخلف باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي ره في نقده للمحصل اقول الاشعرية قالوا

الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لو يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالفهما الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب الكتاب الذي يدل عليه ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في المهية فكذا هنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها فلا يوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب عليه تع وانه من اي وجه يصح صدقها على ذات احدية والاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك فاعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهوم سلب الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول والى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحدان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت الشيء المسلوب عنه فقط فالواحد الحق تع في اي مرتبة يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود الحجر وهو ظاهر فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا كما سيجيء بيانه في مسئلة توحيد الواجب تع وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء فتحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقايص والاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك اصلا الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب هو نفس الوجود الواجب الاحد التام واما الذي يقتضي به الفاضل الدواني في حواشي شرح التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بتعدد العلة لا بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه فليس ما فيه جدوى لانا الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تع بمعنى ان ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تع في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب في السلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شيء وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها

ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية للانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت على اصل الحجة انه لا مساغ للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناط انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يصحح الا من انتفاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منهما لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار جزء طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان الحمل بنفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع بحيث يصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما نقول الانسان ليس بفرس فيجب تركيب من امرين يوجد انسانا ومن امر يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي يندرج تحته جميع النقائص والقصورات والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والمهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه النقض من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا ننقل الكلام الى مبادي هذه الاضافة وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدأ وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له وكيف وقد قالوا بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هوية الكل فهو واحدة وجودية فعالية تتعلق بكل احد من المعلولات بعينها فاذن علية وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدأ لاضافته الى المعلول الثاني وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات بحسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امرا واحدا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته ثم ازاح بان الخصوصية انما اريد بها هاهنا ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدأ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا

لقضى العباد

ان يكون الخصوصية التي يجب بها يصدر بعضها هي بعينها التي يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك وخصوصية ما مطابقة يصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدأها واستوت نسبة مبدأها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها من الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته

بحث وتحصيل ذكر استادنا السيد ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغائص والفحص البالغ هو ان سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مرتبة الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون البارئ الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار فكذلك هو متاخر عن مرتبة ذات البارئ الفعال لزم لو ليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل تلك الاثار الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرف في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه بخصوصه تكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن البين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يبدع نظام الوجود ويخلق كل مهية وانية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صنعه وصبغته والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما من نظره في عالميته بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي كلام هذا السيد الاجل ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا فيما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم بما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية سابقة عليها ايضا وزائدة على ذاته بحسب ما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة باعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه

كالبى يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باى اعتبار اخذ الثانى ان حيثية كونه تع بحيث يصدر عنه المعلول الاول هى بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشئ ذى الاجزاء الى ذلك الشئ وقد مر ان الشئ شئ بصورته لا بمادته وان صورة الشئ هى نفسه وتمامه وقد علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التى بعدها على وجه اشرف والطف فهى تلك العقل فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملى الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه تع بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال مهية ذلك المعلول لا ينافى كونه سابقا فى الوجود عليه ولا ايضا عينية الشئ وتحققه فى الخارج بناء فى كونه من الاعتبارات العقلية لمهية من المهيات اذا قيس مفهومه اليها فان المنظور اليه اذا كان حال مهية الشئ وعوارضها واحكامها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبارات حتى موجب وجودها وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة فى الوجود الى الغير ثم
٢٠٠ بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين خصوصية الايجاب وما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء وبين ان نسبتها بحسب المفهوم الى مهية المعلول فى اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم لا تم ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فى جانبى العلة والمعلول والذى يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التى من باب الاعداد مما يتصور بازائها ومن نوعها وجنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فمن نوع هذا المعنى العقل من جهة ونوعية العقل مهية كلية فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهة ونوعه تحت مهية كلية عند العقل وكون المركب ذا مهية اولى من كون البسيط ذا مهية على انك قد علمت ان البسيط لا مهية له وان العقل انية بلا مهية والمغايرة بينه تع وبين الهويات البسيطة والانيات المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الوجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التى هى مبدؤه ومنشأوه والتخصص الذى بنى فى كون الشئ من عوارض الوجود بما هو موجود ومن كمالاته الوجود المطلق هو ما يصير به الشئ نوعا متخصص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطا بتغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم وتاخر وشدة وضعف وكل بحث عنه فى علم ما فوق الطبيعة معنى ومهية وفى علم الربوبيات وجودا وانية **اشعار تعقيبى**؛ قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا الخصوصية التى هى عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقى لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشئ لا يمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهى ليست ذات الفاعل فقط بل هى عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل انه بها بنفسها بعين ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبى اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واحد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التى بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هى امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نور مشرقى يزاح به ظل وهمى**؛ قد اورد بعض المتاخرين من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل ا و ب فصدور ا اليس صدور ب فاتصف المبدء بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور ا صدور ا ورد بان صدور ب ليس صدور ا فاتصف بصدور ا وبلا صدور ا فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقى ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكره مغلطة سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور فى غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح فى مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة منتجة لانه قياس استثنائى يستثنى نقيض التالى لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقى امران كا و ب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا لكن التالى باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على قياس صورة شرطى اقترانى كما يسهل ذلك على من له قدم فى فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة فى موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغى للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول فى رفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا فى الذات لا فى الخارج ولا فى العقل بحسب التحليل وهكذا الحال فى صفات الواجب تع فان مفهوماتها متغايرة لا محالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تع على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهى مع كونها متغايرة المعانى والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زائد على ذاتها ولا ان وجودها شئ غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدى بنفس احديته مصداق لهذه المعانى ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضى صدقها عليه تغايرا فى الذات ولا فى عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا فى ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة فى الوجود او ذهنا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ فى حد مهية الحيوان فانا اذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها فى ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة نحكم بان حقيقتها مركبة فى الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها المربع الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التى هى مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة فى نفسها امر يخصها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا فى ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب فى الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان نوقش فى المثال فلنمثل له مثالا اخر من البسائط كالخط فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة فى آن واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا فى مهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل فى ظرف التحليل وان كانت موجودة فى الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية وقطر المربع وسهما للمخروط ووترا للقوس يوجب كثرة فى العوارض واختلافا فى الحيثيات التعليلية المؤدى الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا فى الداخل ولا فى الخارج لا فى الذات ولا فى عارض الذات لا فى الوجود ولا فى المهية لا فى العين ولا فى الذهن لا فى الحقيقة ولا فى الاعتبار وكذلك فى الصفات الاعتبارية التى يجوز اتصافه تع بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا او اختلافا لا فى العين ولا فى الذهن فان الاعتباريات التى تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هى مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبى لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله فى مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله فى الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا فى ذاته كما ان عدم حصوله فى وقت مع حصوله فى وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا فى ذاته من مادة وصورة

فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية
وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في
المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره
هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما ورد
واوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشتراك ولا يقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كالاكثر
المعطلين الذين جعلوا القرآن عضين والله ولي الفضل العظيم **حكمة عرشية** يبطل بها شبهة قرشية لعلك
ترجع وتقول واذا علمنا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال
عينا وعقلا بلا اختلاف وحيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو يجب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم
قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم
ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها الناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة
غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت ونفوسا او صورا او اجساما او اعراضا
احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها
ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها
الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها مختلط بالغيبة وبقاؤها منخفض بالتجدد والزوال
واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء
في الكون الوضعي والوجود الحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو
بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستدعي غيبته عن سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده
محصل هويته وهوية الاتصالية فذاته منغمرة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة
عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء اخر عن نفسه او حاضرا بنفسه عند شيء اخر او غائبا بنفسه عن شيء اخر وثانيهما
من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودثورها آنا فآنا وحدوثها في كل حين
بنحو اخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة
ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كلما فرض
منها علما او عالما في اي آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة وكلما فرض حيوة او حيا في حين مفروض كان موتا او فقدا
في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة كما ان اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد
نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب بالعدم
حتى صار وجودها صريا بامر العدم لغاية النزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت
تكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا
هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان
ان جميع ذوات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو انما لاجل ان الوجود
وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفك شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لا بد
ان يقع اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما
لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما الان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورا اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها
باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة
الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بمعرفتها بالحقيقة لا بالمجاز كما انه

من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هي مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته
التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولي التوفيق **فصل**
في الاشارة الى منهج اخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب هو ان العلة المقتضية لا بد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة
لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد ولا بين
الاحراق والارض ولا اشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة
هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا
اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته
فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف
ولا سبيل الى الثاني ولا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه
ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما
في النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لا
لم يلزم تساويهما في الحقيقة وهي ظاهر اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها يلائم للمعلول تمام حقيقته وذاته
بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون
داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المسخن بالقسر في فعله التسخين في
جسم اخر ثم قال بقي النظر في انهم واحد حقيقي كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بريء عن الماهية وشوائب التكثر
مطلقا لكنهم قالوا انه علم باعتبار وقدرة من جهة ارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته
فليجز ان يكون منشأ الصدور امور متعددة فلم يتفرع ح ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط
مجرد لتركب الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وكذلك المجرد
ليس نفسا لانها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة و
غيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون
واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها
اذا حققتها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته
ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا
اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية
والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء
واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون
المفهومين بحيث يلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية ثم قد يكون بعض
الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتأخر
والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة توجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد
اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور وحسبما رأوا ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم
اقول على ان في دليلهم هذا ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدأ اولا معنى
الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول بتبعه واستناد هيولى
العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد ولا نفس
من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الافلاك المتعلقة هي بها او غير ذلك انتهى قوله بعباراته اقول كل من اعتراضيه
في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر

الىٰ مباحث التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها العلة الهيولى وما عرف ان الصورة بانى وجه وباى حيثية سبب الهيولى ومتقدمة عليها والا لما شرع فى تنويع هذا الاحتمال ودرى انه امر يخ فان التى هى شريكة علة الهيولى هى الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التى تفتقر فى تحصلها الوجودى وتشخصها الجزئى الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا فى الهيولى المنفعلة دائما على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصور الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها فى عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا يخ عن تناه وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهى اما داخلة فى قوام تشخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية التى ترتفع بارتفاعها الهوية التشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجزئيات التى من نوعها متفقة فى هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضرورى الاستحالة فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير محصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هى فى تشخصها الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشئ الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او آلة لا بد ان يكون بتخصيصها وهويتها متقدمة عليه واما الذى قرروه فى مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يصح اذا كانت الصورة واقعة فى عالم الحركات والانفعالات حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات على انك قد علمت من طريقتنا فى حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعاقل ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهى عندنا متدرجة الوجود وفى الحكمة المتعارفة متلثمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشئ الذى بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بها قائمة وجهة انفعالية حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه فى ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا فى عالم الحركات والاستعدادات التى لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذى يحصل من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فلنا الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثانى يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قولهم على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العاشر اقول الخطيئة ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى له فيه كثرة من جهة عقلية كما فى استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذى هو كثير فى الخارج ايضا بوجه كما فى استناد الهيولى الى العقل فان فى الاول لصدور الفلك وهو واحد طبيعى متلثم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلى واحد قابل للتحليل العقلى الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودى ونقص عدمى او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب فى المعلول اشد من التركيب فى العلة والوحدة فيها بالعكس وهكذا الامر فى كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب وفى الثانى نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التى لها فى كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى فى كل وقت تهيؤ واستعداد آخر بصورة اخرى لاحقة من جهة افتراقها بصورة اولى سابقة فهيهنا بالحقيقة الكثير الخارجى علة للكثير الخارجى وان كان فى ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددى من جهة انفراده عن ضمائم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كثرة كل ولا يكون معه فى مرتبة وجوده شئ فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثانى له فى الاعراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هى بعينها نحو وجودها ليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مما ظهر لنا بطلانه كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها التشخصى مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو مح كما بيناه وايضا على طريقة الحكماء المتعارفة نقول النفس هى الجوهر الذى يفتقر فى فعله الى الآلة

فان الذى يستغنى فى فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغنى فى الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كانت كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع للمادة بها النفس بالقياس اليه مادة يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذى يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص صدوره من النفس هى الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية فى انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود او فى الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك على ان باقى الافلاك ان كانت فى مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما حاو فيلزم امكان الخلاء ان كان محويا يلزم صدور ما هو فى مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الا شرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام

فصل فى قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هى قاعدة الامكان الاشرف مقتضاها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم فى مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهانى عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومقدمهم صناعة الفلسفة فى اثولوجيا كثيرا وفى كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد فى العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس فى الشفاء والتعليقات وعليه بنى فى سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتى البدو والعود واعتنى فى تاسيسه الشيخ الاشراقى اعتناء اشد بليغا فى جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق حتى فى مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسى المسمى بپرتونامه والآخر المسمى بيزدان شناخت وقد استعمل هذه القاعدة فى اثبات العقول واثبات المثل النورية وارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزورى المورخ الحكماء فى كتاب الشجرة الالهية فى تحرير حجاجها وشرحها ونقول فى بيانه على محاذاة ما وجدنا فى كتب الشيخ الاشراقى ان الممكن الاخس اذا وجد عن البارى جل ذكره يجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما الاشرف والآخر الاخس وهو مح واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف عن علته واما ان لم يوجد الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه مح فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود ولا قبل الاخس فقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب الوجود ولا شئ من معلولاته يستدعى جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله فى عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعى فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا البارى تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا لامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك مح لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فى الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاكرم قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطته لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثانى وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق النتيجة المذكورة وهى قاعدة الامكان الاشرف اذ لا اشرف من واجب الوجود ولا مانع من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هى الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى آخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه

تعقيبة عرشية المشهور عند المعتبرين ان هذه القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان احدهما استعمالها فى متحد المهية المشتركة الحقيقة دون غيره والثانى استعمالها فيما فوق الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما فى عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها فى ذاتها الا بالكمال والنقص فى نفس حقيقته المشتركة ويتكثر بها المهيات نوعا او فى عوارضها بامور خارجة متكثر بها افراد مهية واحدة من الوجود شخصا

والثاني لا يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة نوعية لان الاتحاد بينهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة عن الجوهر الاول جل ذكره واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له دليل الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وتنافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا ما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهو بها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي بما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب ان يعلم ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة متقدم على الحيوان والبيضة على الدجاجة والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الاطلاق واذا تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب **شك وتحقيق** ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا به بل بالقياس اليه فجهة الشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتخصص الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده محال فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق فلعل المانع انه ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نم كما ذكر انتهى قوله بالفاظه اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث المهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى ذات الوجود اولى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا

نقول من طريق اخر ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرض مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعيه ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهى قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او التشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا يكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته نسبة العلى الاعلى وجه الضرورة الذاتية الازلية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا تمام ما ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق لكن يصحح نفسه والاشكال الذي يرد على المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فلذلك ليس حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب لا بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيضين مواطاة واشتقاقا فجميعا لما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن

اشكال فكري وانحلال نوري انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك المهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هنالك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني ربي الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي بابا من ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا انية يدخل فيها امر ذهني ولا مهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تغرب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات

عن الفيلسوف المعلم للمشائين في الواقع ثم وجدت ذاتي واني غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل ذاتها مع
وحدتها وبساطتها يعقل الاشياء المعقولة بذاتها ويتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير
من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات غفلوا عن ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي الآلة
لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجزئية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركها لا محالة والا لم يكن الآلة
آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل جوانا مباين الذات لا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجه عضوا من اعضائنا كالبصر
والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعملها لانها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات
في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها درجات
ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه
المقامات الثلاثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس اخر في باب الحس كالبصر اقوى من
السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال اخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل اخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها
كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في
وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالي اعلاها اشدها هو ما يلي ادون مراتب
ما هو فوقه وادناها واتقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سئلت الحق فالعقول القادسة
على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش
واما تعددها لاجل تعدد اثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما
يوجب لك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من
الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى
وما يعلوه وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقتنا
البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما ستجده ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية
والشئون الالهية وهي لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من خلق جديد
فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجددها الكن كيفية هذا التجدد
من جانب العلة الثابتة الذات وتحقق ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له مزيد وى الابد

تبصرة مشرقية اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة
في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الامكان
والقوة في الانفعال ولا ينزل الوجود اليها ما لم يقع المرور على جميع الاوساط المرتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات الى
الله تعالى ما لم يقع المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما
اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا لاحقا بارادة الله اذا ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان
الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه معلم الفلاسفة
في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية
في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا وقوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان الكواكب
جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستند الى القوى هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شانها
حفظ التركيب في حفظ الكيفية المزاجية وهي المزاوجة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور
بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ان ذاته جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية
والوجوب يجب ان لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يتصف ب

شوب عدم نقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شوب
فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا يوجد
الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود
ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فكانها كانه امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور
وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت
النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية
بل هذه اعتبارات من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة
والفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة
كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول
ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول
العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول
هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين
محفوف بالعدمين لانها متجددة الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة
الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها التشخص حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية
متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها التشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي وعناية
بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن
ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد
ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي
المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم
معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد
الهوية والذات وان كان متحدا مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود
هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالتبع لكنها
قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان
يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة
منه او له او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى
عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد
علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية
حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد
مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من
الصورة والعرض وفي الفعل من النفس **تبصرة تفصيلية** المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في
الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسط لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار
اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليه وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه
واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت
انا وعلي من نور واحد والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدا بسيطا
متبرئا عن علاقة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه لصيران يكون واسطة

في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات وترشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لكن ليس فيه
هذه النعوت من الجسم جزئيه وهما المادة والصورة وكذا هو النفس فضلا عن العرض لما تلك من سبيل الامكان الاشرف ولاشبهة
في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في المهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب
حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية
وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدأ المبادي وغاية الغايات الرابع من مسالك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي
والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفضله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم
اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى ما يمكن ان يفرض بعده فاذن ان هو الا اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية والنور الالهي
النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في بابي كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء
اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فخروج ذاته من حد القوة الى الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد
مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية الخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا
الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان مخرجه منها اليه من تلقاء ذاته
لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته لانه يفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال
قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة
بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة
الى الكمال ويعود الكلام اليه فيتسلسل او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم
بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفعال
منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصيرا بالفعل
بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر يتحد بالنور الذي
هو البصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي يتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان المهيات
التي تصير معقولة بهذا الذي يحدث به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة والمهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يجد
بها السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير
متخصصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية التفصيلية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زايلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع
من سلوك الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا متجددة
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم الدور
وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالها لانها اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية والصورة فعلية ايجابية فوجب وجودها
ومقتضى ذاتها من حيث الثبات المفيض غير المتجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن
من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لا بد ان يكون لكل
نوع طبيعي غاية كمالية عقلية يتبع توجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى
اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا
وكذا الامر الاتفاقي فالاصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة التي لا حركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا

مشتاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة فقد علم انه كما لا بد من سلسلة
المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات
وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدأ
المبادي التاسع من غير كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر في حصولها نوعا ولا شخصا عن المبدأ الواهب الى امكان
استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية
بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا ضاد للجواد المطلق ولا معطل ولا معطل لمفيض الحق عن جوده وفعله
وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها
الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تشخصاتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة
والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع
بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع المهيات وصور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان
كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه حادثا حدوثا زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبائع لا بد في صدورها عن الواحد
الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها
الاستعدادية اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها وباستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة
فثبت من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور
هي علوم الهية قائمة بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من
وجوه احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل المتمم
مستكملا به وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بلا اسر او ساطا بلا طرف وحادا
حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى
الفعل ولا محالة انه بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمتابعة وتحريكه
الفلك اما باعطاء المبدأ القريب اياه الذي به يتحرك حركة وضعية واما بان يكون هو الموهوم به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية
تتبعها الحركة الدورية لانه الموجب له اشواقا متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهي
لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي او غضبي او غاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او دفع مناف
بدني وهما منتفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل
والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي جازم غير مظنون
ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه فحركتها لاجل كمال عقلي
جليل الخطر وهي اما التحصيل ذات عقلية او التشبه بها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المعشوق اليه فانيا
واحدة هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات للافلاك في قدر او وجهه فهي بالتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها
اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات والاختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات واوضاعها
فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق والالهام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق
من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات قدسه وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدأ غير متناهي القوة
وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا محالة مبدأ حركتها قوة مفارقة غير متناهية التأثير
والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه
الثلاثة من هذا المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وهذه حجة نحو
الطوسي ره لسلوك هذا المنهج وعول في بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا مطابقة لما
في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي تخالفها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين

متغايرين بالتخصص ومتى تبين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول باطل لوجوه احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضا مع انه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غيره منفصل فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن تقييد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان يكون بعينه فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ونسميه عقل الكل وهو الذي عبر عنه في القران تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه انتهى ملخص ما افاده اعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمته ومع ذلك لا يضر لها في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم الجزء عقلي او فانهم بذواتها الثاني عشر من مسالك التام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التام او لا والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته اولا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه فوق التام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الفرجة والانقطاع في سلسلة الوجود وهو غير جايز وقد بينا من جهة قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى اخر الحاشية الاخرى **تأييد سماعي** قال مقتدى المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه مبدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصا اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك قد تفطنت بما قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية هاهنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز عن سائر التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الواجب لان لكل منها وجود محدود ومجدد من الكمال فيكون مباينا لموجود اخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد ونهاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه ودونه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون

عادما الشيء من الاشياء بحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرانية والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل والسماع تبصرة مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وشيئا بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه تبيانا قد مر ما ذكره في مباحث المهيات واعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله فهو خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننساه ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه ولا التفات من غير حاجة الى كسب جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا العقلية المدركة والا لكانت مدركة اذ لا معنى للادراك الا الحصول لصورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حال الذهول وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال النسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض عنها فتحقق القوى لانطباعيتها لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يخزن فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما ناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسمانية او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدأ بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على اختلاف الرايين اعني الاشراقي والرشح في المثل لكن في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فاذن النفس متى كانت مجلوة المراة مطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا وكانت قوية على الاسترجاع والاعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم اقتناص مستانف لبقاء المقارنة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صفاتها وانكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي يحفظ فيه المعقولات كلها وهو المطلوب **تكميل انحلالي لشك اعضالي** ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعب المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يات بشيء من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقرره المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يأتي في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد العلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد يعرضان في الاحكام فلم يات بشيء انتهى كلامه رحمه الله قال الفاضل الدواني في حله ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصادق الحفظ والتصديق جميعا دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لما اشتهر من الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما

في اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالاخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالاخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالاخر في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العقلية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف ومحصل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهو بعينها الادراكية التي هي عين الحياة والشعور واما حل الاشكال وتحقيق المقال فيه على وجه يتبين به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات او الكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتكرر الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والنجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها وجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج الى مبادي متعددة عقلية كما راه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو راي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها العدم شيء اخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما وصفة نفسانية تعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم والملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لعلل ذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشان من شئون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسم فيها صورة قضية كاذبة وتكرر او دام ثباتها او التفتت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشان اخر من شئونه متى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشان بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذه القضية الكاذبة بل امرا مناسبا لذلك او لما يناسب هذا فهذا معنى لحوق ان صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما انصورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام

الموقف العاشر

في دوام جود المبدا الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقضي ولا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول

فصل

في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا يابى حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول الجمهور من المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية بجملتهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية وللملة الثابتة من الانبياء وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب في صورها وهيولياتها بل هيولى العناصر وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وشخصياتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرناه في مباحث مقولة الجوهر وافتراها على اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم ثم انهم ذهبوا الى ان جوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدا التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بتجدد دوام التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث يقال انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا وما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجيا فوجوده لا محالة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليس في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء اخر خرج الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شيء اخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس هي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت فلكية او مولد وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوق بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي والمجموعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المعنى بالكلي الطبيعي والمهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وتجدد بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها ايضا لا تكون حادثة من اعتبار ذاتها بذاتها فكذا ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن ههنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء وادعى به اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة من اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة وبعرضه صفات مختلفة وبعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معا واذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض اخر منها وذاته هي هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتحرك تارة ويسكن اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابناء ولكل واحد من اشخاص الناس مجرد نسبة الى انسانية تعرض متحاذية عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للاخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه ففي الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث في مسائل المهية

تنبيه تفريعي

ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدد بل الحق

ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت
لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من
ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اي المجموع قديما
كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت انه لا نهاية له وان الكلي
اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت لشيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي
وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امر وجودي او عدمي كالعمى واللابصر واللاكتابة
فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب
ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها الا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة
واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا له لا ان ليس شيء منهما ثابتة له واما في الثاني
ان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان المهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث
ما نشأت من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان المهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها
في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث المهية انه اذا سئل عن المهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل
شيء بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه المهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان
هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية
والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها الا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد
بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف
المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث و
اللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها وانما توصف بها في الواقع
من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها **فصل** في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ اخر مشرقي غير ما سلف
في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته
ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل
او في الخارج والقسم الاول كالمهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود
لها بل ينبغي ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم
الثاني كالمقدار والجسمية او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا بتجرد
في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء
بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه لانه يكون وجوده
وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما
ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة
امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى
في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال
التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال
التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم
الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففي القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده
ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع

وغيرها مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد
او بما يضاده بل بحالة امكانية لا يابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة
لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار
ولا بارد اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في ان كون الشيء واقعا في الزمان
وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات
او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية
ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحيان ومن جوز ذلك
فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال
والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير محصلة الوجود في نفس
الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة في الوجود على صفة التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف مطلقا
بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا يكون متجسمة ولا لا متجسمة
ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ومع ذلك
فان الواقع منها في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة
في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع
وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثاني فان المهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به
في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة قابليتها
نعم كل ما يثبت للشيء في مرتبة نفسها بما هو هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما نكرر بيانه
فاذن تبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى لامر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها
وتشخصيتها او في مرتبة وجودها وتشخصيتها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة
ونظايرهما فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعها ويتقوم مادتها
امرا متجدد الهوية مندرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب وذلك بحسب
الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كلما يوصف بالحركة
والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية
بحسب وجوده الطبيعي التشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها
في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها متاخرة الوجود عن التغير والزمان
كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفعالية والاستحالات الانفعالية المنقطعة
بغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبايع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الحقيقة وليست معية
وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك
عن الحركة والسكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان
زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن يجب في وقوعه في الحركة والسكون
يكون متغيرا فيكون في الزمان فوجب معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته
كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير وقابلا للحركة ثم يمكن ان يكون في حد هويته الذاتية او بحسب مرتبة هيولته الغير المتقومة
بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في
حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة ولعلم
ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له امر آخر في الاعيان ثم انهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة والزمان وجدوا ان ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة وذلك لان العوارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على الماهية الموصوفة وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن وقد عرفت ان ذلك غير جيد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون التدرج في الوجود زائدا في التصور على ماهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية التشخصية الخارجية

تلخيص وتوضيح معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة والاوقات والقسم الثاني لا يخ اما ان يكون ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل او الدور والثاني لا يخ اما ان يكون عين ماهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين ماهيته هي الحركة نفسها ويمتنع ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول لا يخ فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال ههنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم فكما ان الكلي لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا احداثها حدوثات كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معا والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصور المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء الالهيين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى الله تع وانما هي صور علم الله تع وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسايطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم

فصل في ذكر ملفقات المتكلمين وشيء من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهم جمع قال العقلاء ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو يتقدم على الممكنات جميع لانه علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته في الازل مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود اي حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخ اما ان يكون ازليا كان لا محالة العالم كذلك لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يحدث الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه منشأ الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شيء اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو ممتنع لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او بالباري ان يكون موجبا او يكون فيه حال اخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه المقدمات كلها صادقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم الماهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول ثم الحدوث لما كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون ساير الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم ساير المهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انسانا والانسان واجبا كذلك لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان الحدوث للوجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا هو الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين للحدوث ومن تابعهم ومعهم واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلول في الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات لنتائجها ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذا لا يقين فلا علم واذا لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والملل والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي او نقيض الفائدة المنظورة على هذا الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا انهم يقولون السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادري اي مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك ممتنع لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته الباري بعد ذلك ان كانت علة نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امر يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تخلو عن الحدوث وعلة البطلان لا تخلو عنه وما هذا شانه هو الحركة الغير المنصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اي وجه لا بد

ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم ان يكون اله العالم جسما دائم الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده التجددى بتواردد الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة الاول وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية د التجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على التقبل والقال وان كان محله غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلول المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك ممتنع وبابطال الارادة الحادثة فى ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القائلين بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم يقولون بانها قائمة لا فى محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام فى حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هى السبب فى ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى انما اراد احداث العالم فى الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه فى وقت اخر غير الوقت الذى حدث فيه ولا يجوز ان يسأل عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها وانت قد عرفت ان الاثر لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة وفى العدم الصريح لا يتفاوت شئ عن شئ ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد فى حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته فى وقت مخصوص فلم يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعى المتجدد فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشئ على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما فى تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات زمانيا **تذكرة وتسجيل** ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الموجودة الان يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده فى الحال وان هذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شئ وجب حصول المراد كالحال فى المراد الذى يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعد السنة فى الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه الاحوال فى جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر بما لم يكن امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت المذكور دون غيره وما الذى ميزه عن غيره من الاوقات فى تعلق الارادة والشئ لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير مرة فظهر بما ذكرناه دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا جزؤها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق فى الفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثبات احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول يد الكرم لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعانى تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد افتى البراهين على ما ذهب اليه معظم الجهلاء من قدم شئ من الممكنات عناية من الله وملكوته الاعلى **فصل** فى بعض احتجاجات المتكلمين وبعض

الملل على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولتكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدم ما لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة فى الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون فى الامور الوجودية لا فى الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع فى الازل فلا يخ مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها فى الازل شئ من الدورات الوجودية او لا يحصل معها شئ من تلك الاول يقتضى ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر وذلك مح والثانى وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة فى الازل شئ من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز حصول شئ منها ابدا او لا فان جاز حصول شئ منها فى الازل ولو يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد من الحركات و الحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث اخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام فى الازل فان معنى كون الشئ ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثانى فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يوخذ داخلا فى جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شئ من الحركات والحوادث فى الازل او لا يجوز فنختار حصول شئ منها فى الازل وذلك الشئ هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يوخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنختار حصول شئ من تلك الحركات والحوادث فى الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثالث الذى يبتنى حكم الكل على حكم كل واحد بما عرف فى فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو منقوض الان بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد فى الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التى من جملتها الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزمانى وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله فى محل واحد ووقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل فى هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعى ابدا ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث فى كل وقت الا واحدا ومثاله الحجة الثانية لهم فى اثبات حدوث العالم ان الحوادث فى الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو ان يتحقق كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممنوع من التوقف على غير المتناهى ما يكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى لم يحصل بعد وظاهر ان الذى لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فاما فى الماضى فلم يكن وقت لو حاله كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما لم يحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يأبى مما يتوقف على حركات الاديتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شئ من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا وسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع شيئا لنفسه فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة فى ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة فى المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفى فالملازمة ممنوعة وان عنى به المعنى الثانى فالملازمة مسلمة ولا

ممنوع كما ذكرنا الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه فمنتهى ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شيء آخر واما النهاية المذكورة في الكبرى بان كل ما له آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها والكلام من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يفيد ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر او لا ينقص فان لم ينقص بل ذهبنا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كلا معه محالا وان نقصنا احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان تكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات الماضية التي انتزعت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا وح لا يلزم من فرض اجتماع ذلك المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من ان اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الحجة الخامسة ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول اوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب واجاب عنه من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث آنا ما بداية لان كل آحادها مجموع فان ذلك المجموع باضافة اليه واحد يحصل مجموع آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى ليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانا اذا اخذنا قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك

ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب ضعيف جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم فان العناية الالهية كيف يقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه بديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع وان لم يجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية بر فايضها واظلالها بحفظها دائما في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء ويتجلى من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ المتاله في المطارحات انا لا نم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عدد في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالمآت الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها اقول في هذا الجواب وجوه من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة كيف وهذه الصفات يعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما هو يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع الغير المتداخلة الغير المتناهية والثانية نصف الاولى

تذكرة مشرقية

واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها جميعا حكما وجوديا غير احكام الآحاد فان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انك ستعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا تصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله مال الى ان النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضرب اخرى منها متفرقة في طبقات النشأة الآخرة وعلى هذا فلا جمعية لها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها نكتة اخرى ان الجملتين اذا تركبتا من

وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منها الثاني وانتظام بين آحادها فاذا لوحظ الاول من آحاد احديهما
بازاء الاول من آحاد الاخرى تطابق بقية الاحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي
الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا التطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل
والعقل لا يفي وقد شبه بعضهم الجملتين الاوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين اذا طويق مبدأهما والثانية بالحصيات
المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما اثارة من جهة الاثبات والابرام لوجوه اولها في الحوادث على مذهب الفلسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس
المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضا فقط بان وجوده ثم من
الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات ايضا مع
عدم تناهيهما والدليل يعطي المساعدة وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا
وغيره من العلل المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى مجملا وتفصيلا
قال بعض الاذكياء الحق ان الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب او لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية
توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد
اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلنا اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد
فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر انتهى
كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون
من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها و
استعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في
الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فبان للعشرة وجودا ولها توقف وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نسلم
ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان للتسعة واحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة
وخمسة فلا اختصاص للتسعة في ان يكون محتاجا اليها اولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء انه لا توقف للعدد
الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فلان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة
عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهنا لك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها
بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدئية العشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لجريان
التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود
ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني
ايضا كذلك لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو مح فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان تقرر هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه
والاولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو مح والجواب انا نختار ان التاثير في حال الوجود والبقاء
قوله ذلك ايجاد للموجود او ابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستانفا وليس كذلك
بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود وواجب الوجود بعلته ثم الذي يدل
على ان التاثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم
ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما
وذلك ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه ممكن فاحتاج فلو لم يحتج

حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان
صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه
عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل وفيه تشنيع لكن
بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق الفناء والاولى لهم ان يقولوا حيث راوا ان الزمان مركب من الآنات وان الجسم
اكوان ان دفعية انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة
اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهي ان ما سوى الله تعالى
اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا
خلف واما الثاني فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير
لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسبوقة باخرى فيكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت
الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات او لا فعلى الثاني يتحقق عدم
سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة
عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم لمطلق الحصول وجودي وقد يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه
مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الآخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة
وان كان مركبا امكن الحركة على البسائط وهي تستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى
ينفي وجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور
العقلية وثالثها ان الوجودات البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما
من الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الاشياء رحاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة
فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة
العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما نوجه الحق ورابعها ان بناء ما
ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة
الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيره من الكليات الخمسة واما المفهوم
الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء
عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او
الانتقال من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد
نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها
مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها او لافرادها بداية لا يحصل قبلها وسابعها ما قيل
ان ما ذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها
ما قيل انه لو سلم ما ذكر فانما يدل على حدوث كل تشخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح
عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها بانها امر مبهم متحصل وفاعل وقابل متخصص الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته
لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى المفتقرة الى المتممات النوعية والتشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة
الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في الخصوصيات
والاشخاص للحركة على الاستمرار والاتصال يوجب بقاء موضوع شخصي مستمر الجوهر قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت
منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث
فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول العرب زمانهم من

النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وتاسيسها ان يكون كل دورة مسبوقا بالعدم الازلي بما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق في حصول في وقت معين وايضا انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المط وايضا انا نختار ان في الازل يتحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات قلنا ممنوع فانا نعني ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية شانه في ذلك ولاصحاب الجدل حجج اخرى ولولا مخافة التطويل لاوردناها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما نقضنا به وسلكنا سبيلا لا نحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين

فصل في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض البارئ وحدوث العالم وقد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا شافيا وتثبت بذيل الانصاف متبرئا عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بادناس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولو بانوا باطلا ولا نالهم وكانوا مؤيدين من عند الله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ولا غل ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبوار سمواته وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سمواته وتبدل ارضه وانفجار بحارها وسير جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الجزاء والثواب والعقاب النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر فيجزم لا محالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا امساك في فيضه ولا بخل في احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاد شيء مصلحة وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك يحصل كمال لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد لذلك الكمال فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زائد او ارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا يديه بالرحمة والعطاء في الاباد والازال بل القصور انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة كل حيوة واحد من الناس والخلق في لبس وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال

ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقائق قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لانه معلوم للناس ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجودا فيكون مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا تنافي التقدم الذاتي لاحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف اذ النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة وبعدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة بها وتستكمل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تهيئا لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة تشخص الجسم وتجدده والجسم علة بقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص زينون الاكبر حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا انتهى قال صاحب الزبدة فان زعم ان الاجسام كانت موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطا عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والاخرين ومما لا بد في هذا المقام ان نعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الان ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الان مع وجود الحق فهو مخطي خطا عظيم تحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وسائر الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكانه في كساير المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يعني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صورة هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه

نقل وتحصيل اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محل لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الايات القرانية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا ان
تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدا العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة
والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست
في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو
في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان
بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

هو المجلد الرابع من الاسفار الاربعة في سفر النفس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الباب الاول في احكامها العامة في علم النفس من مبدء تكونها من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها ودرجاتها الى غاياتها القصوى وفيه ابواب

للنفس وفيه فصول **فصل** في تحديد النفس اعلم ان عناية الباري جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فبقي امكان وجود شيء متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتاثير مبدء فعال كتاثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا امادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهيأة لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والغاية كالحيوان والنبات بعد ابقاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وقدم السبب الذي في كون الاخر قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من آثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد المبين لها نفسا فان البسيط وان لم يكن لحد ولا عليه برهان من جهة هويته ذاته البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله ربما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان فهكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد اجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الآثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي باجسام فيها والا يعود المحذور فاذن هي متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمي كل قوة فاعلة يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدء لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي اما الحد فنقول آخذا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك يسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها ليجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل انضمام الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فالتحديد للنفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليس صورة للبدن لكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة والى شيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر محصل بالفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقتضية في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنها وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الاخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد الوجهين عرض ما قلناه وشيء آخر وهو ان لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد تبين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يقع عليهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والاخر تحت مقولة ان ينفعل فالاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام مهيتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه يدل عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فالواقع انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكنا بأي تفصيل بيّن محصله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا بتمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شيء آخر فالاضافة النفسية مقيسة الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود له حد بازائه ولا يدخل في حده الانسان ولا شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدء آخر ويستانف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته وعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لمهية البناء وجودا ولكونه بناء وجودا آخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول لجوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس ابتداء نشاتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها الا زمنة كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته اذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان امر ان النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها التشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط لان هذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان
انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شيء ولها معان اخر غير الاضافة لست اقول لها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له ماهية
مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي
لهوية السواد لا لماهيته وهكذا القابلية في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها ماهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان
للاعراض ماهية اخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها التعلقية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زائد على الماهية فوجود النفس
لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة الى البدن كما يلزم لكل صورة اضافة الى المادة لكن ليس تقومها بذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض
لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية
العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا و
نقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول
فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي
يتبع نوعية الشيء من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات
ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل حتى صار له
هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يقع له الاحساس
بالفعل بشيء والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول
وكون الشيء كمالا اولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس
مطلقا كمالا للجسم بما هو جسم لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول لشيء وان كانت كمالا
ثانيا لشيء اخر والشيء الذي هي كمال اول له لابد وان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو المعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى
المادي كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي والصناعي
كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كمالهما هي النفس للسفينة
والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات
اذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي لا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا
للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحياة كالاحساس و
الحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحد
الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة بالتمام
واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها الة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة فتكون
تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية اول شأن النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد
ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي مما تفعل بالالة خاصية النفس فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها ان تفعل فعلا باستخدام قوة
اخرى تحتها فهو عندنا نفس وهذا اغنى عند قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس اذ ليس المراد بالالة المذكورة في تحديد النفس ما
هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة
والكبد والقلب والدماغ والعصب فعلى هذا تكون النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان
البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كما
في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآلة الحس وايضا يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى وكذلك دون
الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعة الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال
وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعب المتأخرون حله وهو ان الحد المذكور ولا حد اخر ايضا لا يمكن
ان يقال على النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطيناها اسم النفس لانها كمال تفعل فيه الا انه فقط لزم ان يكون

كل قوة نفسا فيكون الطبائع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة
بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افاعيل متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان
وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فاذا كلما احتيل حيلة بقينا ولنا بها اسم النفس الحيوانية والفلكية تخرج النباتية او بقينا
الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متباينة
فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدءا واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتغيير معنى الالة ولا حاجة
الى اعتبار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ من ان للاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل فلك
ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدة كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هي كالالات وذلك
القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا
كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يروا ان اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم ان لفظ ذي الحيوة
في حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات
والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود النفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا
مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس لكنه جزء من حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة
التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به
مبدأ الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضا ان اريد بالادراك
الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الالة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة
الحساسة من غير انفعال وقع لالة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما
للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور صورة جزئية لا تاثر الالة بها ولا انطباع
الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلة اياها معلقة
لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا نفسا فيكون
الحيوة هي مبدأ هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكروه انا اقمنا الحجة على انه لما يخص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بد من ان
يكون صدور هذه الآثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي
او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الآثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمى احد هذا المبدأ الذي سميناه نفسا باسم الحيوة
فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن حال الفنا الاسمي لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك
المبدأ والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون
المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج
الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه
بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في
الجسم شيء واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين
فمن الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه
الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا بمجرد انها اجسام
فقد تخصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان جوابك ان حيوة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض
مقوما وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما تاخر بحسب الكون او بحسب الماهية عن الكون
المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود
الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بالحيوة

فاما الذي يحتاج في هذا الكون الى ان يسبقه كون اخر

الشيء بنفسه حيّة كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لا شيء آخر الذي ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف والابن والعقل ونظائرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة فالابن لا يحتاج الى ابن آخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد

فصل في مهية النفس الناطقة واذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها ونتفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالاً للجسم وذلك لانا اذا علمنا كمالاً لم نعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعاً فالنفس شيء يصير به الحيوان حيواناً والنبات نباتاً وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرهما فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت أليس هذا الشيء موجوداً في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغني في ذاته عن ذلك الشيء قلنا كون الشيء جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجوداً غير وجود الاجزاء لا يمنع ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهراً وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا تختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهراً وبالقياس الى ما يعرضه عرضاً كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهراً ولا كل عرضي عرضاً فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء بمعنى ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهراً ولا عرضيته بمعنى كونه عرضاً نعم يغير كونه جوهرياً او عرضياً قال الشيخ ان الشيء اذا تأملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهراً وان وجدت في الف شيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضاً في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضاً في الشيء ولا جوهراً في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحداً في شيء ولا كثيراً فيه ولكن في نفسه واحد او كثير وليس الجوهري والجوهر واحداً ولا العرض بمعنى العرضي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد هيّأنا هذه الاشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالاً للجسم والجسم جوهراً وكونها جزءاً للمركب لا عرضاً قائماً بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قائماً بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزء المركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهراً فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالاً ان ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما نعلم الآن من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهراً مجرداً عن البدن اذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجرد طائفة منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهراً فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في انها وطبائعها ما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب المهية اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً او مادة ومبدأ تلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضاً غريباً وزعموا ان لا شيء من الاجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيداً له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا تقرر ان نوع الحيوان مهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها حيواناً لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدأ الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فلا محالة لصورة نوعية محصلة لمهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ولآثاره المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدأ هذه الافاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلاً وتنويعاً وتقويماً هي اولى بان يكون جوهراً من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من الفاعلية

التي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعدُ دغدغة

الباب الثاني في مهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها وتجردها ضرباً من التجرد وفيه فصول

فصل في جوهريتها قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هيهنا ايضاحاً وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فهي تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدء الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا ايضاً يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها آثاراً مختصة ليست آثاراً للنفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصور التي لواحد من الاسطقسات لكن هيهنا شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابراً يجبرها على الالتيام او حافظاً يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظاً قسرياً اما لعصيان المسالك على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسراً حتى اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان حركتها الى الانفصال مثل الذهب المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هيهنا من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها مع الارضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رقّ بسرعة وكذا ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس معه في المانع الكثير لا يمنع التفصي كما لحال في المني اذا لم يلتقمه فم الرحم ذات خثورة فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعداً بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبساهما بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقان عنه واذا لم تخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان ينقص مقدار حجم المني فيما يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو الكثيف ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان الكثيف انما يكون عند اخلاء الهواء الماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فسبب ان العنصرين الثقيلين اجتمعا الاجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار مما يحدث في الحطب شيئاً فشيئاً على الاتصال فتزول بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زماناً وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لابد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولابد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضاً لو لم يكن في المني فاعل يعين المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولاً هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجهة لا بالقوة ومن جهة المماسة والانضمام والاقرب مكاناً اسبق حدوثاً من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكوناً هو القلب وايضاً كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان اجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قد دبّرت العناصر الكثيفة وشكلتها ولولا لا يحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه وتماسك اجزائه الى حافظ غير يبوسة العنصر والذي كانت النفس حافظة اياه ليس هذا البناء من جسد الحيوان بل قدراً آخر ومزاجاً آخر مما لم يتغير لم ينفسخ لم يعرض له والنفس ليست من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته الى هذا الشكل واللون كالبناء والبناء ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يتحرك العناصر تمام حركاتها الافتراق والتلاشي سريعة اذا كان الانفعال قليلاً او بطيئة ان كان كثيراً او يسبق الى الانفصال ما شأنه ان يسبق كالجوهر الناري و

والهوائي وبناحاو يبطي ماشانه التاخر والبطؤ كالارضي والمائي بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات الحب
زمانا قليلا يجب يجس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك تحققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحيوة في آن من الآنات على امزاجه حاله
كان عليه في حال الحيوة ومنها ان النفس لا يحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح
فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه اعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع وأجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام على ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتاخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفي ان نفس
المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هي حافظة له وجامعة
لسائر اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي انه لما كتب بهما الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
ثم توجد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرها قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد المزاج
وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والشارحين فالقول باستناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الالة
قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكره في التفصي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها
كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض الملّيين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل يجعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وثانيا بما اعترض
به محقق الاشارات في شرحه بان ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ مخالف لما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء
قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما تجري امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز عنها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وتلك القوة
صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم انه يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس الحمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس الحمل يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورها
ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فيبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كالقوة المصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية
وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انما
واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا لا ينحسم ولا ينقلع الا
بطريقتنا من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من حفظ المزاج والتنمية والتحريك
الارادي والنطق صادرة من مبدأ واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عند حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة
وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تصدر
من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل اخر

مخالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة
ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التي شأنها تقويم المادة ما يوجب فسادها وابطالها او يجعلها بحيث تستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد هذا بناء في كون المني بصورته التي فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى
النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشيء
الى كماله وتشبث الفعل الى غايته وغاية الشيء علة تمامه لا علة بطلانه فما بطلت الشقوق الثلثة ثبت ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده
ويتكامل في جوهر ذاته ويتطور في اطواره ويستوفي الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف
البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يوجب شيء من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء له مناف له مضاد
اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد
الى ما كنا فيه البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما في الكم والكيف
ولا محالة ان الحركة تقع في امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل بتبدل الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل ولا المزاج
الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن
مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول فلما يعرف بادنى تامل من انه لغير غذاء
الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان لمقتضى المزاج
مقابلا لمقتضى الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما
تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان محرك غير مزاجه الذي ربما نعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال الحركة البطؤ والسرعة كما في الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد ودفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله في جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة لان النفس محركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته ان الاعياء
ربما ينتهي الى حيث لا يقبل النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع في جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين يقتضي السفل والمراد بقوله في نفس حركته ان المزاج يقتضي السكون
على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد يريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره في باب الرعشة بانها لا يتركب من هاتين الحركتين
فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحرك
ميلا الى جهة وعارضه مانع لحدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون
الا بتكيف الالة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك
اما ان يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع او الذي حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب
المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما على الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولا شك ان المتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود
المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالي ممتنع فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان
النفس تدرك المزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالي
فلان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان
ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصري والا لكان كل جسم عنصري دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي تدرك

المزاج شي غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شي غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية
والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج
نفسا بطريق اخر وهو ان مزاج العضو البسيط مشابه المزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي بط فكذا المقدم
واعترض عليه بعض الفضلاء بان المشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها ساوكلها في المهية فيعود المحال في القوة
المصورة ما اورد في المزاج وكذلك ايضا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية
في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فتفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل
القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا افعلت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها
من الاشكال الكرية فاذا اسبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقال ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية
تحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضا منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها
واحدة تفعل افعالا الا انفعل افعالا كثيرة فكذا هيهنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا كثيرة مختلفة على
اغراض النفس فهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضا ليست
اثارها ولونها الا بصور جوهرية غير مزاجها **فصل** في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتبدل
اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة
والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية
المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هويتها بانها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما
اولا فلان المشهور انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان لها نحو تصديق الزم واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايضا
الم فهي اذن تهرب عن المها فهو يقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشي المدرك للشي
المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم
الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم
بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلتها ومستعملة اياها وايضا ربما يعلم ذاته
عندما لا يحس بشي اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول بط لان علة النفوس شي اجل من ان يحيط
به علم الحيوان وايضا اكثر من الناس يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال
هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل
المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد
من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة الا بالحس ولا اعضاءه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضاءه
اذ لا عرف الا باحدهما برهان اخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب
الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشي من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى
لا تتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا
ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول
عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء **فصل** في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام
وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال
الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحدة منها في محل غير
متقوم بها بل متقوم بتلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شي واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من حيث انها جزء للنبات
او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عن الحال فيه عرض وكذا من الحال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية النفس مط وقد
علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور وعلا يكون جوهرا

وثانيهما وان ينا عدونا على ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عند حدوث المزاج التام
والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لماتحته من الانواع
المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي بط فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما
مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة جمادية على المادة المستعدة به غير المزاج
الذي يقيمه ويحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شي مدبر للبدن
فاما ماهيته من ذلك الشي فمجهولة والجوهر ذاتي لتلك المهية لا للمفهوم انه شي ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا
غير متقوم بالجوهر فزال الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا
من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانها ابدا حاصلة بالفعل وهي جوهر
بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الا الموجب ثم قال والجواب الصحيح ان يقال الجوهرية
ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان
واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه اخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للمهيات التي
يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشي اذا كان
بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان
العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض المهية والمهية ايضا غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية
ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم جنسي او فصلي فالانسان متى رجع الى ذاته ولحظ هويته
فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فاني لست ادري عند مطالعة ذاتي الا وجودا يدرك نفسه على وجه
الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر
للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها
من المحمولات الذاتية لمهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف
الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا ان بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي ثبت لها ادراك تجلي بالفعل
او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ
والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا القوة اللمسية وما يقرب منها وسائر النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجود هذه الا
فيها انما هي مزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تجعلها بذلك المزاج فان النفس لا محالة
علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدء التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل
الا بالنفس لا بان يحصل اولا بسبب اخر ثم تحفه النفس لحوقا ما لاحظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة
او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل اكثرهم ان المني يحصل اولا بصورة معدنية ثم يضاف اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة
لموضوعها القريب موجبة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وزالت القوى المنشعبة منها فيه وصار الموضوع البعيد
بحالة اخرى اما ان يبطل ويضمحل بنوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة ليستبقي المادة على طبيعتها وكيفية هذا
الاستخلاف لا تخرج عن صحوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بقوة
اخرى غير النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن
وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال اخر يختلج
في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو ان لاحد ان يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة
لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفسها هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها
اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا
بها فيكون وجودها وجود عرض في ذاته الجواب انه اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الجنسي العام

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدء التغذي والنمو والتوليد او يعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كالبياض الموجود في السواد الضعيف موجود في السواد الشديد بالفعل وان عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب اليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام الطبيعي والفصل الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما لحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع وان عني به المعنى الثالث فليس الامر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة الغائية ان القوة النامية تفعل اولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها كما يجري مثله في الافعال الصناعية التي تقع بين القاصدين الحاذقين بل القوة النباتية التي هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس والا لكانت آلة التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما له جوهر نطقي الا بالجوهر النطقي وستعلم ان لكل بدن منا نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها متشعبة منها في الاعضاء على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتأخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدئها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتأخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي اولا لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه و مؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ صحته عليه وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدء الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء الافاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض للنفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة والمؤلمة الواردة على النفس التي تلذها او تؤلمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة او ضعفا ولم يكن هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور وغم وهما ايضا من الاحوال النفسانية ولكن يتبعهما تغيير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف في مزاجه بتوسط القوى اما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية اما هو منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا او فتورا حتى يفسدها فعلها وينقص المزاج وذلك من اقوى الدلالة على ان النفس يسري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي اذن كمال الموضوع هو لا يتقوم الا به وهي ايضا مكمل النوع وصانعه لان الاشياء المتخالفة بالانفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى التي الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر اما في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة هيهنا غير ما يصحبه الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل من الفاعل لا تكون الشيء من القابل المستعد له **فصل** في تعديد قوى النفس المتشعبة عنها في البدن قال الشيخ في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلاثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل

فيها باستمداد اجسام اخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل الاربع كما علمت وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسم فيها صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة في قواه طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات والعضلات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدء او ترخيها او تمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق الكلام الى اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او الكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زئبق وهذه القوة ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة تسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الحافظة فمسكنها البطن الاخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشابه لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها والذب عنها ولكن نعيد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كم هي ومن الله التأييد **فصل** في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى واعلم ان التي يظنها الناس منشأ وموجبا للاختلاف في القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة هي بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف جهة النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين والشك وثالثها الاختلاف بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطوء كالتحدس والتفكر وخامسها اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب كابيضاض السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصفات العلم والقدرة والارادة والحيوة وسائر النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في مبدء الفعل اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل العدم شرط من شرائط تأثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم

تتالى القوى في آنات متناهية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية انا لا نشك ان الحركة مما في الكيف في الحركة حالة الاشتداد يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان والمسافة من اجزاء لا تتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية والكل محال بل العلة السبب فيه قوة القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستعدية او من جهة اختلاف القابل او الالة او اختلافها او كلالها تارة وحدتها ومعا اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطوء واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح بل لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتاخرين من اهل البحث الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورائحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا او جمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات واجناسها وانواعها وهذا ليس كما زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف(?) الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل الدال على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع والجنس كذا دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوز كون القوة الشخصية مبدء لافعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجود قوة عن قوة اخرى فيدل على تغايرهما وذلك كبطلان النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية مغايرة للقوة الغاذية وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية والثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الآثار جنسا ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز ان يكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل جهة نوع اخر من الفعل كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كاينة الوجود وتاكده جوهر عقلي اخر ومن جهة قصوره ومهيته الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشا اختلاف الاثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد اولا الفطرة على سبيل اللزوم فاذا عرفت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فان تصادف اللذة انفعلت على نحو والاذى انفعلت على نحو اخر وكذلك يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الات مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقداره الى ان ينتهي الى الكمال النشوئي وقبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المحرك ليعقد وهاهنا ويفضل عنه فضل غير محتاج اليه في التغذية غير مصروف الى النمو فيصرف الى فضل اخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل وبما ذكرنا سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات واشباهها وليس مبنى اثبات كثرة القوى تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا مختلفة بالجنس بل العقل يدرك جميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والالات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي وللسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرائط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتاخرين كابي البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الابحاث الحكمية ومن جملة ما باهى به صاحب الملخص وبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعدد القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جهة طبيعية يترتب عليها اثار مختلفة تستدعي مبادي مختلفة تستند الى وحدة جمعية نفسانية ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين فلابد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على احدهما بالاخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لابد وان يكون مدركا لموضوع الحكم وهو جزئي ولمحموله وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا ارتياب فيها لمن له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ الى حده في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن لحوق هذا البعاد وحجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بالات مختلفة ولها ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كقصودها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للالات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للالة فاي مفسدة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالالة فتدرك هذا الشخص الانساني بالحس وتدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فيقول هذا الشخص انسان وكانه بطول ممارسته وغرامه(?) مولويته ظن ان ادراك الشيء بالالة معناه ان المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ولا شعور لها عما تدركه بالالة وهذا من سوء الظنون حيث زعم ان لنا في شخص واحد من الانسان بوحدته يتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع والاخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب هكذا في سائر القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات الادراكية ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل المتخيل الشام الذائق اللامس المتحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية على اغراض كلية او جزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما عقلية والمستعمل للالة الجزئية بالارادة ولا بد ان يدركهما وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو الا النفس دون الحس ودون الالة اذ المدرك للشيء لا بد وان يدرك ذاته في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس الجسم ولا قوة يقوم بادراك ذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني ذاته فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها ان تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم انه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم لو وجدنا عضوا سليما فاعلا للافعال الطبيعية مختلا عن الافعال الحسية لعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شيء غير الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحاسة وكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثاني فباطل لان هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحاسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة المدركة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعا وحيث لم يدرك شيء منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين متخالفتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي يوجد فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر لشكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم تعلق ادراك مخصوص بعضو مع عضو آخر اختلاف القوتين اقول الشرائط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائما او اكثريا وان طبيعة ما من الطبائع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها ادراك الامور او تحليلها ولم يدرك لفقدان شرط فائت او حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان للبصر ادراك الروائح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل في الطبائع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كان من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان المادية مما يمنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة ان تكون مجردة عن المادة جزما من التجرد اذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة كما مر تحقيقه وليس الامر في الادراك كما زعمه هذا الباحث ومن حذا حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى وجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا انه عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تلبس النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات الحسية وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة اصلا والذي يبين به تعدد القوى التي هي في آلات الادراك ان تلك الآلات من شان كل منها الانفعال بكيفية لا ينفعل بها الاخرى وليس من شان بعض منها ان يتسبب في ادراك البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبائع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة الارادية هي بعينها القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل فكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد فلما لم يكن تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض عليها بان القوة الغاذية في كل عضو مخالفة للغاذية التي في عضو آخر بالنوع في المشهور عندهم ثم من الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فاذا كانت النفس الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بافضل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى كانت هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن ان يوجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي البتة موجودة بوجودات متعددة اينما كانت فذلك مطلب سنحقق القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بجميع

المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الا بتوسط الاخرى ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانتقال الفكري او هم قريبا من الجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية منها اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا من الجميع فاذا كان كذلك فيوجب صدور هذه الآثار المختلفة اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل طبقة وجودية حقيقتها او ما يترتب عليها منفعة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا عليحدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذا النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الآلات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي جوهر الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام وليس لقائل ان يقول ان التغذية والتنمية لو كانا من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار لا النفس فيقال يجوز ان يكون للنفس شعور بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور مما يبقى وينتشر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هيهنا لان ذلك يؤدي الى السفسطة فان جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بها من انفسنا جاز ان يكون العامي عالما بجميع الدقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل الجواب الاول وهو يحتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود هو ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي هو من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا ايضا ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط المجهولية فهذا اصل آخر ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته وان كان ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هيهنا علم ولا يكون معلوما لغيره وان الوجود اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة هيهنا اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة هيهنا علم والمعلوم ليس بعلم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علما به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدءا لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده واذا كان وجود المعلول كلا وجود لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول يجهل باشياء جهلها اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وسائر الافاعيل الاختيارية التي

يفعلهما علم وارادة زائدتان على النفس فان تلك الافعال التي لم يتصور ولا للنفس ولم تصدق النفس بغاياتها تصديقا يقينيا او ظنيا او تخيليا او جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها التي هو عين ذاتها وتبعية عشقها الكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعاني وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولكن ما احتجب على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين وتما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية و الطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتغير المزاج عند ادنى تغير من حر او برد او حركة او تعب وبغير ذلك من الامور التي تبعث من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجراها وكذا ينبغي ان يتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الآلام والمؤذيات الواقعة على الانسان من باب خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مؤلما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام وعرضة لهذه البليات والامراض بل الموت ايضا وارد عليها من جهة ورودها الى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الآخر وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلاجرم ينقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك رجعت النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه الافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله اما القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب مقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لابد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر لانهما حركتان قسريتان وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهيهنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد في تزايد الاقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلثة الاول الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد يخل بالاول كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص وغيره وحكموا بان غاذية كل عضو تخالف لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبايعها لما اختلفت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه ثم ثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والثاني باطل في هذا الوضع فبقي المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد الرئي والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا نجدهما

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء يجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك بجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل هو الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبها له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة المخالطة لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يخص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذائه لازمة له من جميع الجوانب واما الرحم فاذا اجتذبت المني يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد في امساكها في زمان الانهضام من حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وسيلانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع الموافقة واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ للفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين

فصل في بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للدموية في التنقص وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال الاول في الانتقاص والثاني في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة وهي تزايد الاستعداد لقبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحرك اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية الحركة والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف ليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الآخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة غاية عليه من فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفان فلابد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها الا الى غرض الآخر ان في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث يصل الى شيء مخصوص او دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضرورات الحركة و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان الحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كاله الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان امرا آخر اجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات والتجددات لابد في كل فعل جسماني من فاعل قريب لامتناع صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد وقيح عن التغير ولو كون في صدور هذه التحريكات والتصورات

مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض وفي
حفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان
كل قوة وامكان مسبوق بفعل وايجاب وكما لا يمكن اسناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال
كذلك لا يمكن اسناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول
ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا
المصور والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي
الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعيين آلاتها
من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك فلها
في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلا يخ ان تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في
الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعلت التغليظ احد الامور
المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشرب جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم
يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك
معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه
لقوة الحركة الدافعة واما الثاني فان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما بقي فيه لبقي
المنافي عنده ولم يخلص شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة الممرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه
الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني
عنه لا لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما متضادة
كالجذب والدفع واما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال
ذلك واما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض
هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظم هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعضاء فان جاذبة كل عضو وماسكته او دافعته يحتاج الى
آلة عصبية لا ان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف مطاول ودافعته الى ليف مستعرض فلهذا الدفع ما قيل فيه اما اولا فبان
لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه مع ان
جزم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من شظايا الليف غير مركبة من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع
ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه يجذب وكذا الليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض
مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الآلات في معظمات الجذب والامساك والدفع وجلائلها لا في دقايقها وجزئياتها
المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها بالآلات الثلث من الليف الحاصلة
في الاوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاورها وان لم يكن لها آلة بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول يترشح
منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المطاول على لحم الكبد مع
كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة جاذبة
قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل
عضو من ليف موجود فيه او مجاور له كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء
ومراتب الهضم ليشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب غذاء البدن
من الخارج الى جوفها المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منه لها وكذا التي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون
دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما تجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل وان ت

يغيره

تغيره الى ان يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذلك الكلام في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة في جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل افعال الغاذية بالذات وهي المحصلة
للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخر شبيهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء
اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدية في غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمري والامعاء والعروق والطحال والانثيين
والمرارة من الاعضاء الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالحنطة
والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذي لم يحتج الى شيء غير الالتصاق وقد يقال لغذاء عند ما صار جزء المغتذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تنقلب
اجساما واما الجزئية فلان الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت ان غذاء كل بدن متشخص جسم شخصي والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون
اجساما بسيطة فلا تغتذي الا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط وفي بطء المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق
يحتاج الى نمط اخر من الكلام لا يناسب طورها الفه اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعي او نفساني امر واحد بالفعل لانه موجود
بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة وكل واحد بالفعل كثير بالقوة فعله ايضا واحد بالفعل
كثير بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم بالغذاء للجسم المغتذي بدلا لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجية فيه بل مجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيوان والنباتي مما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار
الشخص او يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على نعت الاتصال والاستمرار
من القوة الفاعلة على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا
بعينه وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا و
كذا القياس في الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة
بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا
بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها
واذا علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد وان تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل
عين ما يكمل به والحاس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا
فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها في المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق
اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو ويصير لحما او عظما او عضوا اخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو
المغتذي فالغذاء والمغتذي شيء واحد بعينه لا يتغاير ان الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي او العضو المغتذي
تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له في نفسه بحسب بقاء افعال وحركات معدة
لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العقلية الكمالية على ما بيناه ومن دقايق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب
الهضم في الاغتذاء على وزان مراتب التجريد في التعقل ولنتكلم في مراتب الهضم وان الهضوم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا
للانسان ما دام في عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة
والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية
التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء اذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها احالتها
في مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء خالصة عن شوائب الغش والغل مصفاة عن الفضول
مقشرة عن القشور في اربع مراتب للهضوم والاحالات في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل والخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة جهنم المعدة التي اذا قيل لها هل
امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله

البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنصرف عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فصير شبيها بما
الكثيف الثخين وهو المسمى بالكيموس والمرتبة الثالثة اذا تم ما فعلت هذه القوى تجر هذه الطبقة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى
هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والاذابة فالهضم في الكبد
مرة اخرى وسقط منه ما بقي من الاكدار والفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعضها عن بعض ومخلوطة بخروج الخلط خلطوا على اصالتها
وآخر سبيلها الخروج جهارا عن تمام التعصي عن الطاعة الالهية وقربها عن الصلاح والانقياد لامر الله ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة هو
الجوهر المسمى بالدم فسقط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب سالك سبيل الطاعة للتصرفات تحل في بيت
القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية فقد اصالحها من الزمان حتى صلح الكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقي منه
نافذا في العروق على الاعضاء فلتهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو
خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح ومنه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم
ففضلة الهضم الاول الذي في المعدة البراز وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه
يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن
والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعر
والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حد بحسب الحقيقة
قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للمهيات وقد تكون للوجودات والفرق بين المهية والوجود لم يتفق فرغنا من بيانه والحد للمهية
لا يكون الا بالاجزاء انها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاما
او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا اليه سابقا ان حد الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا
فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بافاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محة مبدء تغير في هذا العالم فذلك
التغير له صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة ههنا هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة ههنا هي الغذاء والغاية
تخلف البدل للمتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها
الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب
الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في
الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحركة بما
تزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان التغذي والنمو يتمان
بامور ثلثة الاول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والثاني في المهية بالقوة والثالث الصاقهما بها علما ما هو المشهور والثالث تشبيهها
لهما بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان زائدا فذلك
فعل النامية وعند هذا القائل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور
بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله
فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند
ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي و
الزيادة جميعا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل وجاء بدلا على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول
تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة
الواحدة جاز ان تختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف
القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل بقدر

التحلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي
يشتهي الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة
النمو لاصل النمو في وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النوافل ودب وقت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والحوادث
في زمان البلوغ اتفق ان كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا
متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف في مقتضيهما بين القوتين ولو في بعض الاوقات علم انهما متغايران
وان الامر ليس بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك
يعني قد يقوى النمو وينقص التغذية وقد يقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان وان التغاير بينهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه
شك وتبصرة ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغتذي فالغاذية نار وهذا مع فساد
صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني باطل قولهم النار تغتذي قلنا ان النار لا تغتذي بل تتولد وتتصعد
بطبعها واذا اصعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار
في النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان نمو الاعضاء فرجا بتزايدها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فانه ملا الفرج
لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ في الشفاء وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية يفرق اتصال العضو ويدخل في تلك
المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون
الطبيعة او النفس يفعل فعلا طبيعيا تقتضي امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الالم لو كانت هناك
قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل
ولا تقتضي اثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناه خروج الشيء من القوة الى الفعل على
التدريج ومعنى التدريج ههنا ان يكون للمتحرك في كل آن فرد آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه
سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة **فصل** في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية وضرورة الموت ولنذكر اولا ما وقع الاحتجاج به
من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب بحوله فالذي ذكروه
في وقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا محة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها
ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمديد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو
المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت
الذي تصلبت الاعضاء وجفت ثم يقف النامية هذا ما ذكروه في سبب وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل
فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية
سيما على اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة في اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي دفع الاعتذار من
الشيخ الرئيس عنه هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها انوار العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب
تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما يسنح
عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك يمتنع لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم من هذا الجواب ان التعويل على
مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما في هذا الوجه
فنقول الوجه الثاني ان الشيخ ذكر في القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الانحلال
بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية في تحصيل الموت
وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان ياخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي لحرارتها يفني الرطوبة وثانيها
معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل
ما يتحلل من الرطوبات قلنا هب ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر
من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما توردها الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان

وذلك يؤدي الى الفناء والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار ذلك انما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا للمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان المتحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل ان المحلل وان كان وقت الكهولة هي الامور الثلثة التي كانت موجودة في زمان الشباب لكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب ذلك لان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب فالجفاف فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام الفعل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا الوجه ما نقل عن بقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث له شيئا كالقشرة ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتشويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني يعمل اولا قشرا ثم تفشو تلك الحرارة بحيث يعتد ابدان المولود وتنبسط حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفني رطوبته بالكلية فتنطفي الحرارة لانتفاء ما تقوم به ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد عرفت ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لا رجاعه الى ما سبق تحقيقه

الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي توردة الغاذية وان كان كافيا في قيامه بدلا عما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى كمن انتقص زيت سراج واورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية اخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقهرت الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية لخلط الممتزج وضعف الحرارة الى ان لا تبقى اثر صالح للكيفية الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها اخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب الموجب لفناء الممتزج ونعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل عنه من حيث الكيف وان قاوم من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف فانا نمنع اولا لوجوه الاول انا لا نسلم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعدها اذ لو كان مزاجها اعدل واشرف لكانت الكمالات الفائضة عليه في الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون المزاج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث انا لا نسلم

ان مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوعية اذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل تقاوم التحلل ولكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامران متظاهران على افناء الرطوبة النقصان والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة وخصوصا اذ يعين على انطفائها سبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على انطفائها الى اخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو بقيت اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها نكون فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا انه نحن والذين بعدنا على العدم دائما الاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ ليس لاحد دوام الوجود وايضا مقابل العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود للمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم في انتصافه من ظالمه وذلك لا محالة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وظلمه في هذا العالم كما ترى ونعلم فليجز دوام شخص او اشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الانقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض وذلك ما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سببا فاعليا ولا سببا غائيا بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدءا للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وانما قلنا تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الاتقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنتهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون عنها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل البدل والامداد الفوقانية ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت
ومن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الالهي
اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وان يستكمل
بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة
عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما القوى النبات
فصيرورتها غذاء الحيوان واما القوى الحيوانية فلحصولها الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل
مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات واوائل
العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية
او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه
في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التي تعرض بحصول الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت
طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة طبيعية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية و
صيرورتها اما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كالشياطين و
الاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الاغراض والغشاوات واما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم
والنطف في الارحام كالبذور في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كاليبس والجفاف
وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والصراط كالبيدر فكما ان البيادر يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وتخرج
القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة هكذا يجمع في الآخرة الامم
كلهم من الاولين والآخرين من كل دين قل إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ وينكشف الاسرار يوم تبلى السرائر
ويميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء
ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عم الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان حكمة الموت
بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن انه منهم بغير حق
قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية وغيرها تمني
الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالآلات والادوات وانما يجتهد الصانع في دكانه لاجل غرض
فاذا تم غرضه وبلغ امنيته ترك دكانه ورمى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يرادونها بكونها مع الجسد وخرج
كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج الى مبادئها ومعادنها فان لها معادن
كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فاذن الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ
الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذي يميتني ثم يحيين **فصل** في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل
فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيي منه قال افضل المتأخرين ان المصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل
عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال البعض من سبق عليه ان هذه الافاعيل
وما يجري مجريها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملائكة وسيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تأثيرها باذن
ربهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام السدنة والاعوان وقد
بين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هي المفارقة الذات
عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل
كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتوليد
كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال هاهنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقاديرها

ووضعها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المني متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون
سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة
فالصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الابعاض كان
الحيوان جملة كرات متعددة وقد تأكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المني متشابه الاعضاء لانفصاله عن الانثيين
فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء مخصوص منه مشاركا للكل في الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلاف ما فيها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان
الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان في نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول التعليل في اختلاف الاعضاء الحيوانية باختلاف اجزاء المني مما
ليست فيه فائدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر وهو كون المني تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف
اجزاء المني ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه اعني الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء الحيوان
لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا
الى المادة او الجزء المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها
في الحيوان الى النطفة المخالبة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا
جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني
من المقالة الحادية عشر من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة بجميع البدن ولولا خروج المني
من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لما كانت المشابهة بحسب عضو عضو
وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه او عضو شائن او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي
هو نازل من اللحم يكون لحما والنازل من العظم يكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مر بنا الاشارة
اليه من لزوم الدور او التسلسل والثاني ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشيء بالقوة وهي في كل شيء امر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا يتحصل
الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المني مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الا
لانا لو فرضنا المني مركبا من اجزاء مختلفة فينتقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد
ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون شكلها
كرة حتى يكون المتولد منه كرات مضمومة بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس في صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو
كون المني نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفاء منقولة في شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع
في الظفر والشعر وليس يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يخرج منه شيء وحكى ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك
ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان
حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم تكن مرتبة فما الذي رتبها الخامس
ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما انسانان السادس ما المانع من ان تولدت المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان فيه
منها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يتغير فيصير يولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ولو كان
العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور وتارة خرج منها وفيه اعضاء الاناث وجاز ان يكون ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون في سائر الاجزاء
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفادا
واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد يغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر
لان الشجرة التي اخذ منها لم تثمر والاجزاء المأخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال لاجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما
يقوله اصحاب الخليط فان كان كذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجيء البذر والمني من كل جزء بل جزء واحد من البدن يكفي
في ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

لحاصلة من اعداد القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء وللبحث في اكثرها مجال كما فعله
العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه معارضة
الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في الماخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب
اليه بالبرهان افاده بعض ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي وفي صورته الطبيعية كساير الجواهر العنصرية وغيرها
ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كساير الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور تجوهرها عن التمام الا ما يخصها من ابهام الصور
فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة
المذكورة وهي ان المني لا شك انه الفضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا لان يصير جواهر
الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث
الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي
ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى
بالفعل هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره وما يرى وقعت لها الاستحالات والانهضامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى
الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يقوى الا بقوة باطنة وهذه المسميات عند القوم بالاغذية والادوية هي اسباب معدة لان ينفعل مادة
البدن من عند نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي سمي معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل
ابدا بل يعد لان يحصل للنفس حالة معقولية وعاقلية بالفعل فكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من
ما يقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح
الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها وثانيها انه ليس ان المني هو الحاصل
فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة الشيء لا بد ان يكون مثله او قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله او عرق الانسان
مثل الانسان وثالثها ان المني عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى
مواضع اخرى لا نسلم انه قد بقي ما كان عليه فمن الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان الحافظ نفس الابوين فالنفس
الواحدة كيف يدبر ويحفظ ازيد من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يرى هل النفس في غير بدن واحد ولو سلم هل النفس في نطفة
لم يكن النطفة نطفة بل كانت حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا
بل منشأ الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في ساير اجزاء البدن كما عند
الخوف والخشية وكثير من الامور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضائه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل الاعضاء
وقابل الشيء لا بد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل واجتماع المتضادين وكلاهما محالان وايضا المني
رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان
يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد واللا استعداد من باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود
لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام ولتبيان الصورة لاجساد النبات
والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لو يجوز ان يكون الامور الجزئية الشخصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع
واما الامور العامة الوقوع وخصائص الانواع فللابدان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلي فاذا تقررت هذه الامور فثبت ان اختلاف
اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من
التشكيلات والتصويرات سيما ما في اعضاء الرأس من العينين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللثة والشفتين وغيرها وما في كل
منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا
يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون
الا على نمط واحد ونحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وان ينسب الى امور نفسانية
منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي دستر تحت بل نقول من رأس قولا كليا ان السبب الفاعلي لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عدميا

العلم والادراك كالطبايع وما في حكمها واما ان يكون له علم وادراك والاول في لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم
المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخ اما ان يكون هو الباري بلا واسطة ام لا والاول في بالبراهين القطعية والادلة النقلية
لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق
معنى الالهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا معنى الفاعلية والتأثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء
والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها
من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء
ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه
ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكاييلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه
الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في ساير افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان ايجاده للوسائط
النازلة بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا وذلك ظن الذين كفروا والثاني لا يخ اما جوهر عقلي من العقول
الصريحة والملائكة الرفيعة او جوهر نفساني والاول ايضا في بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير تكثيرا بالاعداد والازمنة فان تلك الجواهر
ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هي اشعة شمسه واضواء نوره يفني ذواتهم في نوره ويندرج انوارهم في نوره والثاني وهو كون
فاعل البدن هو النفس لا يخ اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول
فانا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء
هو النفس وهو ايضا لا يخ من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته
والاول في لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز
والنقصان لا يملك الانسان لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا ففاعل هذه التشكيلات والتصويرات والترتيبات لا بد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها
هو امر من الله باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس ينقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله بامره ففي بعض الاطوار
شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفي بعض النشأة شانها تصوير القوى الحساسة بصور المناسبة
لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفي طور آخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي نشأة اخرى شانها
تصوير الذات بصور الحقائق والمعاني الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين
وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بنحو من الاتحاد فوجب ان يكون في المادة استعدادات
بالقوة مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركب فيها هيئات هي اولى
لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات والآلات تنقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع
هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة تراعي المعقولات وحدها بعدها وكما انه ينتقش في العقول تلك
الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الانسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه
والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التي بعد الوجود
الاول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته
عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان الباري كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعاني حتى ان كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية ثم النفس الانسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن واعضائه وصولا الى
من القوى والآلات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آثارها في ساير الاعضاء حسب انبثات الروح
المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها وتشعبها يجتمع في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقول
بالفعل وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاغراض
النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذا القوى الادراكية
فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك
يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس
على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض
بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت الآلات
الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك
الاغراض والمنافع والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و
طاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم
ساير القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى
فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شانه ان يصير قريبا
بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والضياع
لكن من شان تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى تبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس
لها آلات ولوازم وقوى منها الغاذية يتحد نوعا من الاتحاد واراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يعد من آلات النفس وقواها
كان تلك الآلة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير بعده لقضاء صورة اخرى مستعملة اياها فاذا قرع عليها
من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى آخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل
فعلها على وجه يكون مطلوبها الا ما فرض مطلوبا ما هو فوقها بل يتوجه نحوه ويؤم ويجري في طريقه وبهذا يندفع الاشكال بان المصورة
لو كانت من قوى النفس يلزم ان يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل قضاء النفس لم تكن موصوفة
بانها آلة للنفس بل كانت مرتبة صورة او كمالا ككساير القوى الحيوانية او النباتية التي تحدث قبل العقل الانسانية فان الصورة الحيوانية
بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسط بل على وجه الاستقلال
والرياسة ثم اذا اشتد كمالها وقويت ذاتها وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وفعلت ما
تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات
وتحس وتتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية
فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي يوجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فيجب ان يكون في تلك المادة
استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في استعداد في جميع هذه القوى والآلات
النفسانية ولوازمها ابتداء في اول التكوين حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها بدنا
انسانيا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم وقد علمت مما ذكره مرارا ان الامكانات و
الاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فان الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة
وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعدادا للاحق
فاراده ان الموجود من شانه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها الى ان يصير
بدنا انسانيا ذا اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى ساير الاعضاء كنسبة النفس الى ساير القوى وهذه
الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدأ ساير
الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدأ ساير الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة
يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون آخر ولا فعلية طرف دون طرف حتى يكون مادة عارية من جميع القوى
والكيفيات لتصير قابلة للصور الكمالية بعد ذهنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والجبن والتهور والافراط

المختلفة

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع
والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا نرى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توجد في الاول
والعقول الفعالة توحيدها وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها الناشية على جميع ما يصدر عنها على نحو الكثرة
والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينتقش في المعقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك
ينتقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان بشركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد
عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا
بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات مناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة
في قضاء تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدأ الاصلي في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واعلم
انا لم نذهب الى ان الاول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب
اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لا يبقى في مجال ريب وشبهة فتعين من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع
ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا
الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع
الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه
ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسايط العقلية والقوى النفسانية والآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم
المباشرة الكثيرة ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات
والانفعالات ومن عزل الوسايط عن فاعليتها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء
الاية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تعالى وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقايق الكلية العقلية ولكل منها رقايق جزئية موجودة باسباب جزئية
قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقايق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقايق الحسية موجودة
بحكم التبعية والاندراج فالحقايق بكليتها في وجودها العلوي الالهي لا ينفصل ورقايقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لساير المراتب
تتنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما روي في معنى نزول الملائكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت
بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى الى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحد اركان عرش الله الاعظم وعظم
منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقايقه وجوده بحكم احاطته وتمكنه لا ينقص فاترة فيما تحته قائمة بانفس الخلائق فلكل
نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس في الحالة التي لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية وتجريد العلوم من
محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقامه الاصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شان عن شان وكانت الحقيقة الكلية
الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعالى اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من
اهل القدس والتجريد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المثالية المتصلة بساير من يتصل
باطنهم من نبي او رسول وحيا كشفا او صراحا او واردات ووليّ الهاما او تعليما بانواع التمثلات والتعليمات كما قال الله تعالى ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقواه اشارة
الى رقائقه المثالية للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلعم وكان اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله ونفخه
في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية
وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شان عن شان لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات
المادية وكان ميكائيل هو قائم بين يدي ربه جزئيا يتلقى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت وزمان التنزيل
تنوعات ما يحصل ارزاق الخلائق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمالة من الآدميين وغيرهم في تصوير انواع
الارزاق البدنية فرقائقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامها ولم يتغير عن حالها ولا يشغلها شان عن شان وهكذا اقيا

جميع القوى المدركة والمحركة فان لكل نوع منها مقامات متعددة صنفا وشدة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظرهم الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا حق الله وحق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل الى الحق فلاجرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا في ايات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى

فصل في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وتبسطت عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع ثلثة نفس نباتية موضعها الكبد ونفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرة اذ لم يحدث بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل بامر رباني وسر سبحاني ونسبته الى الحق نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله كما سنعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية تخدم القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال والذي قبله والذي بعده العقل المستفاد وهو الذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما مر الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان قوة محركة ومدركة والمحركة اما باعثة او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احدهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء المسخرة للاعضاء ففي جذبة الشهوة تجذب الاوتار الى جانب المبدء وهو القلب وفي جذبة الغضب ترخيها وتمددها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الداخل الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والنخالات له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة باعتبار الحيوانية والمتفكرة باعتبار الانسانية ثم الوهم ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما النفس الانسانية فتنقسم الى عاملة وعالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في ان يتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العالمة فهي القوة النظرية وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعل عن قوى البدن والعالمة يجب ان يكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال والصورة المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة وكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطالعة لتلك الصورة في ذاتها او ذات مبدئها المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كمال الانسان البالغ الى كمال دومرتبة وهو رئيس سائر القوى ويخدمه العقل بالفعل ويخدمه العقلان المتقدمان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان النظري يحدث بعده مستكمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا من التي تلي البدن تخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة تخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية تخدمها بالائتمار لها والقوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهياة لقبول الفصل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الحواس من جانب وعرضه اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لتنظر فيها ويدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتاديتها ما حصر

كلاهما

في كل منها والقوة الشوقية تخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية تخدمان المولدة والغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة تخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة تخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة او يحفظ ما افادته الحرارة من التحليل ويخدمها جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية العنصرية اولا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فمبدء الوجود من ازل المراتب لمنازلها منها من اعلى المراتب فيعود متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تعود على نفسها ينعطف اخرها على اوله كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدء الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يليق بها فهذه القوى كلما ارتقت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر تتحد مزاجا واحدا والاخلاط يتحد عضوا واحدا والاعضاء تتحد بدنا واحدا له ذات واحدة وهو نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع الاشياء كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك مجردة عن الاغيار فتراها عاقلا ومدركا للكليات والجزئيات متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة لكن في المركب الموجود ان يتحد ضربا من الاتحاد اذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدء الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بانا رأينا كيفيات وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا آثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا كذلك ورأينا افعالا نفسانية في بعض الاجسام فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها لبعض الى ان لتلك المبادي مبدء جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والاثار وهو كمال حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهو كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفناء فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلم اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا

فصل في ان لكل بدن نفسا واحدة وان القوى التي احصيناها ما نشأت منها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما راوا في الانسان آثارا جمادية طبيعية كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر وراوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية والتوليد مما يصدر عن نفوس النباتات وراوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم راوا فيه افعالا وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ادنى من هذه الطائفة وارفع عنهم في هذا الباب ادنى غاية ارأى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من قبل حدتها الى اخر دهرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالالات لذي الصنايع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها وليس الامر كما زعموه بل الحيوان الانسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا الى درجة العقل والمعقول كما اشار سبحانه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء المزاج او تفرق اتصال مولما للنفس المناجية كالالام عقلية او وهمية فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي وهي متضمنة ايضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو اخر مرتبة الحيوانية في السفالة وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم من ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال الجوهرية وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما ان معاني الانواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة اياها بعد ما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجودا انفسانيا اعلى وارفع من وجودها في مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواس فتصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفع الى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها ان ترتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس وقد مر البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في ان هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة وكونه حيوانا بالقوة فصله المميز عن ساير النباتات الجاعل له نوعا مباينا للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والتحضر حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين غالبا فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيمة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفة العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين او يحشر في زمرة البهائم والحشرات **فصل** في طور آخر من تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرهما من العوالم جنودا مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب مسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافا ولا عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير الاعضاء وتسخير الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهذا السفر الى الله وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التوفر والعمل الصالح فافتقر اولا الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت نوع الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة وافتقر لاجل دفع الموذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو اليد والرجل الذي يعمل به مقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء لم تنفعه شهوة الغذاء وآلته فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين والاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها ثلثة اصناف احدها باعث مستحث اما الى جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لا سيما العضلات منها والاوتار والثالث وهو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما يبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الآن فيما ايد به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث

وهو

وهو الذي من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة فهذه اقسام جنود القلب قال ايضا اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند آخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الآخرين فانهما يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه ولعمري انه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق وبعبارة هو اوثر ابرع عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالمشاة وذلك لان القوة المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها افق الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تنفك عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما ذهب كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب اخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبارها ومدركاتها الى النفس الناطقة لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وادركتها واوردتها اليها بلا زمان ولا تأخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تنصرف لها الا القوى الحيوانية على اقسامها الثلثة وما يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيعطيها الاكوان العقلية الروحانية والجسمية كلها طاعتها الملك والملكوت وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورته من بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستأذن عليهم في الدخول فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال صلى الله عليه وسلم فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون فجاء بشيء وهو من انكر النكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشأت الطبيعية والارواح من العالم فلم تعم فما اعطى العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح المضاف في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من عصى بارتفاع الوسائط لا سبيل الى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن اباية قال عليه السلام يد الله مع الجماعة وقد دعت نافذة ولهذا الواجب لا ان بانتصبه الآن في نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم والابناء الثلث الامهات انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الآية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان واكثر مباحث هذا الكتاب جامعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي قصرت عنها افهام اولي الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث فارقناه **فصل** في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلف الاطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا ان ذلك هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا لا حجة

في ذلك لان مبنى ما قالوه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن ذكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولى لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الامام الرازى بان تكون الاعضا متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزي فمنبعها وهو القلب اولى بالتقديم اقول ليس مراد المستدل ان الكبد كان يعطى الغذاء للاعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتية من جهة المبادى القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضى ان يكون المضغة التى فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدأ القوى النباتية والذى يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى الحيوانية والذى يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التى غاية القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتيب الزمانى الطبيعى بحسب الاعداد من طرق استكمالات المواد وهى من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتيب العلى والمعلولى والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما في لد البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضا بل المقدم هى الارواح التى في الثلثة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم ساير الاعضا البسيطة ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات وتاخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفائضة منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متاخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم القلب بانه لا شك ان في المنى روحا كثيرة وفيه الحر والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضربه البرد الذى هو ضد البخر والتكثيف يزول الخثورة وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك فوجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذى اسهل والحاجة اليه امس ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المنى المنصب الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد ان يكون لذلك الروح مجمع خاص لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحلل كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحى اول ما يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المنى ولعل لبعض الجوانب بان يكون مجمعا الثلث الارواح اولوية من الجانب الآخر فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها كما مر في ابطال مذهب ابن ذكريا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذى استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون من مجاورة الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه ما هو طبيعى قريب الشبه مما يوجد في الاجرام النباتية من الاجزاء اللطيفة ومنه ما هو حيوانى يختص بالمزاج الحيوانى ومنه ما هو نفسانى قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذى يتكون منه اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الخاص لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم يضاف اليها الاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية التى فيها فيغتذى وينمو ويتكامل فيزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر ويزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فيضم الى المجمع الاول في جانبه العالى الذى عنده قوة الحرارة مجمع آخر ويصير اصفى واقوى واحر واقبل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضاء بعضها للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة بدا اجزائها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان مطاع يحفظ الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان لحفظ السعى والعمل اولى في الفكر والغاية

فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما تحدث لم يحدث في حد الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن ساير النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلى و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك ان منى المرأة تصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يكون من نطفة المذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس الى تكميل الاعضاء وتكون تلك النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها وكذا الغاذية واعضاؤها وايضا في اعضاء الحيوان لا يتمها الحس ومعها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والام تحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التى جاءت من الاب يبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة تامة ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان الشعاع

من الاب

من الاب لا يتبلغ من قوتها ان يتم التدبير الى آخره بل يبقى تدبيرها مدة ثم يحتاج الى اخرى كان ما يوخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التى كانت في الاب التى في الولد ولكن لم يخرج التغير به ان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس الناطقة ويقبض منها الحسية اما النطفية فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع دائما ليستكمل بامور من خارج هذا ما نقله الفخر الرازى عن الشيخ والآن ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة في شئ منها وفيه مواضع انظار حكمية الاول ان الاستفادة المادية المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثير ما تبقى النطفة باقية بعد فناء الاب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهى الحافظة للتركيب المفيدة للمزاج وثانيها الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيوانى وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصورى الجوهرى الى ان يتجرد ويرتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا وتدبيرا ثم فعلا وتاثيرا الثانى ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتى الاولى موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها وكمالاتها اللائق لها من غير عائق خارجى مدة مديدة وهذا مما اقيم البرهان الحكمى على نفيه وليس في ذلك مثل السكران والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس بل النفس انما تصير ناطقة بحركة جوهرية وبعث في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التى اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة فما لم تلك النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفسانى يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه ويتضمنه من قبل مع تعاليا اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية وما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادى تكونها الى غاية كمالاتها واتصالها بالعقل من ان العقل الفعال كنار تاثير عنها ثم بالحرارة وآخر بالتجفيف والتبخير واخر بالاضاءة والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر عما تقدم عليه فهذا مثال لمراتب آثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التى دونه ودونه ليس اشتماله عليها كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال العدد على ابعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجود الضعيف التى دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشاة دائرة الى نشاة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلايقها فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه

فصل في اختلاف هذه القوى

قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والمهية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هى متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة يدل على اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعى اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدأ القريب لكل فلك مخالف نوعا للمبدأ القريب لفلك آخر ولكن الاله لكل فلك هو الذى اله جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة اعنى البدن والغاية والفاعل اعنى النفس دون الآثار والصوادر وهكذا قياس ساير القوى والفواعل والعرض ان تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كما ان قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعا عندما ظهرت في نشاة البدن وهى متحدة عندما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظرى وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرهما في القوة النباتية واتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملى في الانسان

فصل في اثبات القوة الحيوانية للانسان

اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذى دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخطاه الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التى بلغت الى حد الانسان والنفس الناطقة لا بد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لا بد في الانسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على الوجه الذى حققناه في الفلك

من كون نفس العقلية هي بعينها نفس المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والاثر فالقوة الناطقة فيما بعينها هي القوة الحيوانية التي لعث
حد الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه
القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على انها قوة
منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المستعدة
الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة مقدمة
على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية
من فعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل
بوجهين احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة معدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه
القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة
نوع آخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما
بيان القصور فلاحد ان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولكم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة
قلنا لا نسلم بطلانها بل فعل قوة التغذية باقية والاسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره ولعل الامر كذلك غاية الامر
ان لا يظهر اثر التغذية لظهور ابعاد المانع وقولكم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير معدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في
النبات مخالفة بالمهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالمهية للحيوانية التي للانسان والسبب في ذلك
على الوجه الكلي ان جهة القوة بنا في جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة
فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية وصرافة القوة
لم يمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر في بسائطها فالنار الصرف لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض و
الماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات
لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذلك الانسان لما كان ضعيف
الحيوانية كما قال تعالى خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانيته جسرا لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس
فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدأ الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية منوط بمبدأ هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا
في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو
المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يجري من الكبد الى سائر الاعضاء واما القول بان
الموجود قوة الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال القوى
الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذات القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة
وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس
الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدأ لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة
في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق ببعض
قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر
الشديد يرتفع باكثر قواها الغريبة من افقها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض
اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت به بكليتها لصدر
منها في النوم ما كان يصدر عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت
فالعضو المفلوج من شأنه ان يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية
من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك الى ما احكمنا بيانه واوضحنا تبيانه

الباب الرابع من علم النفس في احوال القوى

المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت
ومنها مبادي الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول

فصل في الاشارة الى تلك القوى ومنفعة
كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والجماد والملح ومن الجواهر المعدنية
كالثمار الحديد والنحاس وغيرهما لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له آلات وقوى هي خوادم له اما
القوى فقد تقدم ذكرها واما الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يغلظ اصولها ثم يتشعب لا يزال يستدق الى عروق شعرية
تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقص الخلقة عن الكمال
ولا مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يماسه ويماس تحصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فان الطلب انما
يكون بمعرفة المطلوب بالانتقال اليه ويعد هذا الطلب يكون المعرفة بمكن الانتقال الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان
معطلا وجودها فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره
لا ينفكه عما جبل عليه هذا من الله تعالى تعالت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول
مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها امس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الاعضاء كلها الا ان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة
الكيفيات الاولية قد اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك
الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه وان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه
فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس مخلوق في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب
لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر
في كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فاودعت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف
كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي يشم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك به ما
عنده ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء محجوبا عنه ولا
يبصر عدوا محجوبا عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدار عند
جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك الا شيئا حاضرا واما الغائب فلا يمكن معرفته الا بكلام منتظم من حروف واصوات يدرك بحس
السمع فاشتدت الحاجة فيه اليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق
اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فياكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مائع ولا ذوق لها فتجذبه وربما
يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه
ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفرس وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يهافت على النار مرة بعد اخرى
وقد تؤذي بها ولو كان له التخيل وحفظ ما وقع الاحساس به ولو لم يكن يعود الى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لو لم يمكنه الحذر مما لا يدركه
بالحس اذ ما لم يتأذ بشيء فلا يدرك انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها تعرف جزئيات لا تدخل وتلك القوة هي الوهم
فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اولا من غير ان تأذى فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتأذى به وكذا الشاة ترى الذئب
اولا فيحذره وتحب الجمل والبقرة مما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا يحذر عنهما والى الآن يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات
وبعدها يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا يقع الاقتصار في الحذر
والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ويطلب الخيرات الآخرة فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك
الامور ومضادها وخيرات الآخرة وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية
والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه وارادة له في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه
يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وسائر الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه
يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال الوجود
الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال الوجود الانساني الذي هو اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء
الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف في ذلك لا يدعو الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المآل فلا يكفي هذه

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوقا الشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادى بنور الله الى العواقب الاخروية المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب فهذه الداعية هى المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعتقاد دينيا وهى التى خص الله بنى آدم بها وافردهم بها عن البهايم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره فى هذا الفصل لجودة تنظيمه وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** فى اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضى لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف لمجرد زمنه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او مفرقا لطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعوم التى يبتغى بها الحيوة لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بساير الحواس فظهر ان اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذى تبرئ جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون غير هذا الادراك اللمسى اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا فى كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون ساير الاعضاء الكثافتها وظلمتها لان مدركات هذه القوة هى الانوار فمدركها لا بد ان يكون متحدا معها بالمهية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا فى تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وساير الادراكات الباطنة كالوهم والخيال لان البدن واعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هى فى عالم الوهم والخيال بل بصورة اخرى مثالية اياها كما يقع فى ادراك الوهمى والخيالى ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة فى عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما ساير الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهى وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية فى جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر فى غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جرما لطيفا شفافا او نحوه مناسبا لمادة كينة القوة وليس كل عضو جرما لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرائحة والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من زعم ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاختلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها وان كان من جنس ما تدركه خاليا فى ذاته عن صورة الكيفيات التى ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم تتكيف بكيفية المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل فى الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال فى باب اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضى ان يكون لمحل الادراك حظا اصلا من جنس ما يدركه بل يقتضى ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه ومن ضده والمعتدل القابل الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالى من الانواع كالماء الفاتر فانه كاللاحار واللابارد ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسهولة فالاقرب الى الاعتدال ولك ان تقول انا لا نعرف كون البهايم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها ما يلائمها وهربها بنافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك من النباتات فان الارض يهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولنا النار الصعود فان عارضها فى صوب حركتها مانعا رجعت عنه الى سمت آخر بل الى السفل وصعدت من الجوانب التى لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه حركته الى الانحراف عنه الى جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد الى جانب الماء شعب اصوله ليسهل وصول الماء اليه ليجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملايم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل على شعورها بالملايم وغير الملايم وايضا ما ذكرتم

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوايل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة اياها تدركه لما يلايمها وينافرها حتى يطلب بها الاول ويهرب عن الثانى وهذا الوجه جار فى النبات ايضا بل فى الجماد والعناصر لكنا نجيب بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجود ملتفت وان الموجودات المادية السارية فيها الا حضور لها فى نفسها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهى لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سايلة وشرط بقاء الحيوة فى شئ خلوه عن الضد والاقاصل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس ببعيد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلايمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهى لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك به ودله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمورة فى الاعدام والنقايص وبعد ارتفاعها وارتباطها بالمبادى العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة فى المواد وهى اقرب مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة فى النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر فى النبات شئ من آثار الحيوة دون هذه الاجسام **فصل** فى الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق عم الحس بعد اللمس للحيوان وانه القوى بها فهو ثان فى اللمس لانه ايضا شعور بما يلايم البدن ليطلب لهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملاقات بالسطوح للمس بل لا بد من نفوذ ذى الطعم فى جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تودى الطعوم الى الآلة بصحة وان كان لها طعم كما يكون للمريض لم تؤد بصحة والحق ان الآلة يجب ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يناديها البهايم من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفى لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لان الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما هو خارج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها وآلاتها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشئ فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشئ للمدرك فلا جرم لم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل بتوسطها فى ايصال الاجزاء ذى الطعم بان يختلط معها وتغوص معها فى اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤدى من غير مخالطة تلك الاجزاء فعلى الاول لا فايدة فيها الا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس بملامسة ذى الطعم من غير واسطة وعلى الثانى يكون الملاقى المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها انه يجب ان تعلم ان المذوق فى الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التى تقوم بالجسم المطعوم ولا التى تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التى تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التى تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال فى ساير الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتمييز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة **فصل** فى الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هى الروائح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس ونسبتها فى اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذى الرائحة وتؤدى بها الى الخيشوم او يخالط باجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برائحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب والصحيح الذاهب الثانى بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروائح بسبب التحليل والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخير يذكى الروائح

وايضا نرى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شيء وجب ان يكون لشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا بانا نجد الكافور يتبخر ايامًا على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر
تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك الزمان بل في اضعافه فيكون مجموع الاجزاء التي تتحلل منه في جميع
تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه
في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل
ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات
في ادراك لطائف الروائح القريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح في نفس الانسان
غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة
والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع منه فيقال رائحة حلاوة
او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات
فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق
ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطن وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة
اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير ورد عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هناك
هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في العالم العنصري ومن افاضل
المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند انفصاله بذلك العالم في نوم او يقظة شم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا
الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة تستنشقونها ويتلذذون
بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب لهم ذلك ما هو مستعد له وسيجيء لك ما يصحح هذا القول ونظائره **فصل**
في السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت
والذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادي
الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل عليه امور احدها
ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها
ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او يضرب على نقارة فان كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما
بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة
على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتادي الهواء الى اذنه وامتناع ان
يتادى الى اذن غيره وخامسها انه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك
الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وههنا اشكال قوي وهو انا نعلم انا اذا تكلمنا من وراء جدار غليظ وجب ان
لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان
يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج
فان تادى ذلك الكل الى سمع وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه بل تادى الى سمع
كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع
البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما يتكون
باطلاق الهواء بعد حبسه على نحو مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في واحد واحد
من اجزائه في اي جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه واقول عندي ان الحال في كيفية التادية ليس كما حصلوه فان
كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت مكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائه في غاية
البعد بل انه غير صحيح والاتكرر الادراك حسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس يسبب بواسطة الهواء الواصل الى

السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا ان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ
ولا ان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا الابتناء
ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلا منا هناك هو المدرك بالذات
للنفس والمدرك بالذات لها ههنا هو الصورة الادراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة وانما الكلام ههنا في المحسوس بالعرض وهو
المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي
يصير بسببه جميع هذه الثلثة اعني الالة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون
وباي حاسة يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تاثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تاثر فيه او
يتاثر عنها مع تخلل الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما يتاثر مادة القوة بفعلها كذلك يتاثر
ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع البحث الثاني انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس
او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع
والمقروع فقط بلا الة انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في التموج عند بلوغه الى
التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيثيات وخصوصيات تحركها تجويف الصماخ فيدركها
القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملمسها ما تلقاه ولا يشعر به من جهة اللمس الا حيث ملمسه ولا فرق بين وروده من
ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتداء او لا في المسافة بل حيث انتهى ولما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد
من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي وليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة
وانما يدرك البعيد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فباطل لان الصوت قد يكون
على اليمين من السامع ويسمع بالاذن اليسرى للانسداد في اذنه اليمنى ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج
الى الاذن اليسرى الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها واما الثاني فهو
باطل الا لكنا لو نفرق بين البعيد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن
ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يذهبوا
الى ما ذكرناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والبعد بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء
الذي هو في المسافة التي فيها والحاصل انا نعتد وادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتاملنا فنتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله
ومنه الى ما قبل قبله من جهته ومبدء وروده فان بقي منه شيء ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح يدرك الوارد ومدده وما بقي منه
موجودا وجهته وابعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم
في المسافة امر يتمم بنا الى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دق
الرحى الذي هو اقرب منا الينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك
واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه
بعد ان سلمنا انه يتتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها
كما قرروه من ان الصوت يدرك ثم بعد التتبع يدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة متلاحقة
فنقول مدرك السمع ح ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن مدركا للسمع فلم لم يكن الصوت
الحاصل في الجهة مدركا له ومعنى ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة اخرى ايّ جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو
ح لان الصوت الجزئي لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن عليه مع ان المدرك للسمع هو
الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف هذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد يحصل

بتبع التموجات الهوائية كما ذكروه على الوجه الذي حققنا فلم يلزم محذور ولان المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص
فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة ولهذا ان وجوده شيء وكونه في جهة او على وضع شيء آخر والمسمى بالعوارض المشخصة فالجهة
ليست من عوارض التشخص وانما عرضها بالقياس الى جهة جهة ذلك التشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة
وعلى وضع معين لان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك بعده بادراك آخر جهته وبادراك آخر قربه وبعده لان هذا
شان العقل وليس شان الحس الادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالتشخص متعدد
في ظرف التحليل العقلي فكما ان المحسوس شيء واحد فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك بوجوده وادراك بانه في جهة
كذا وادراك بانه في موضع كذا البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق
الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتادى بها الى السمع ان القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس
الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك
والكواكب على الطعوم والروائح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس ههنا قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات
الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته وخيراته انما يفيض من الاوائل على الثواني ومن الاعالي على الاداني وهكذا الى ادنى الوجود وكل ما
يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكل ما توسط في الامثلة القريبة
فهي موجودة في العلل العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الاترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية
على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع اخر اصفى والطف لصفاء
القابل بحيث يزول عنها كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود في القوة العقلية على نوع اشرف واعلى وجوهر
السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات
لكن جوهر الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول و
الاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الحس العنصري ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا
على الروائح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا لما علمت مرارا ان المحسوس
بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس الا وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان
الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروائح والمشمومات على وجه المشاهدة
تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم لا نشك
في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروائح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة في
هذه الامور المعتادة **فصل** في البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدؤه
من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار
مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئي في جزء
من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة
المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي ح يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون
بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له وشبحا لا ح يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية
لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع
شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالاشياء الخارجة وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد الوجه في المرآة الصغيرة
من صورة م

اذ المراد

اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي
بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتاديتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج
الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلف هؤلاء في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من
خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي
يلي العين ويتحرك بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وما نسب الى
الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة
ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم
الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان
يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب
في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس فقط ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته و
يصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما يحصل
بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة
في مادة فلا حس بها ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار
الفيلسوف العظيم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة
يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي
اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به
الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود
له في الخارج والقول بان احديهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر
اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء المدرك وحصول
الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات انما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا لشيء
من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجودها لكنها ليست مادة
ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون لغايات
كثيرة ومنها ان نسبة هذه الاضافة من النفس الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات
التي تكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذاة والمجاورة والتماس والتداخل والتباين
وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة
ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان
الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدء وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدء قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدء عدمه
وخفائه لقبولهما ضد ذلك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على
ما قررناه في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف
لغموض المذهب وقصور فهم الناقل واذا دل البرهان على ان الرؤية بحصول صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع
وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريها ثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين المشهورين
فصل فيما تمسك به اصحاب الانطباع وتعقيبه بما يرد عليهم وذكر حجج النفاة قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم
صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قوبل بجسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة
اذا حكت المتنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر الى نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء

واذا انتبه من النوم قد يبصرها قريب زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان اغمض احدى العينين يتسع العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا ملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانوار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به وثانيها ان ساير الحواس انما تدرك المحسوس بان تأتي صورة اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار واجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول في ساير الحواس لا اتيان ولا خروج بل تتمثل صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ودفع بان الصورة في خياله لا في عينه كما اذا اغمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر الزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساقان اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشيء الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو راى الانطباع لا القاعدة على ما هو راى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت واجيب بانا سلمنا انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر وخامسها انه لولا الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها معطلة فان الفائدة في كون الجليدية صافية ان يتخيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انه لو كانت على الصفة الاستدارة لكان لا يلقى من المحسوس الا القليل فلما عرضت قليلا صادفت اخذه من اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تثقب لئلا يمارقوا بجرم صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين واجيب بان هذه الحجة غير برهانية اذ من الجائز ان يكون لخلقة العين على طبقاتها واشكالها ورطوباتها فوائد اخرى سوى الانطباع وسادسها ان الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في المبصرة او في جزء من اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت في غيره ايضا لعدم الفرق واجيب بان ذلك يدل على ان الابصار في هذا النوع بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا للموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها اقول الحق ان هذه الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع ومذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده وسابعها ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة واجيب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق انا انما اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلحصول المبصر في الخارج لم نحتج الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بالانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها هب ان البصر لا ينطبع فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم ان ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وثابتة في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فان كان محلها امرا جسمانيا من بدننا ثبت يكون الشيء العظيم منطبعا في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات يستحيل ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع ان لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل انطباع الصور العظيمة في الجسم الصغير كان اولى واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع وصار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعا آخر والجواب اما الاول فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب ان يساويه في المقدار ولا في مقدار الاقسام واما الثاني فالابصار امر دفعي ليس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعها في الجليدية في البطلان وسبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهذه الصور الخيالية

والتي يشاهدها الممرورون ليس في محل عندنا حتى يلزم ان يكون محلها اما جسمانيا منا او نفسانيا بل هي صور معلقة يعينها النفس ويحفظها ما دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع انه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد هيهنا اذ قد علمت ان المقيس عليه اعني النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقدارين فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فهيهنا نقضيه اي هل عنه الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يمتنع لهم ان يحتجوا على القول بالانطباع في باب الابصار بان الصورة الخيالية قائمة بالخيال او النفس فاذا جاز انطباعها في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون الشيء متعينا في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدر بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له مقدارا صغيرا كالجزء له فاستحال للنقطة ان يقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا ولا للجزء له ان يقبل مقدارا عظيما وليس يستحيل للهيولى ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا احضر عند الرائي احدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد لكن الاحساس بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركهما الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا ينتقش بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتأدى الشكل واللون الحاصل في سطحها الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم يتأد الى ما وراءه الحجة الرابعة المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلفت علمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول هاتان الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول كما ان الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من البصر شبح الى الجليدية لكان قد نقص البصر او اضمحل على طول الزمان وهذا في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية سبب لان يستعد لان يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعد القبول الفعل كالبعيد وليس في الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وساير الاجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي الظن بان الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس لكل حاسة هو الصورة الادراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا ننكر ان الابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ومقابلة النقطة مع الجسم توجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد

في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رايهم ايضا فان الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على الاستقامة واما في الماء فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية بحالها في العظم وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وكذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى في الموضعين لكون رايهما بالامتدادين المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قريب لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة ويتقاسيهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا في السماء بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم ههنا شيء اخر وهو انا قد نرى في الماء المقصود في اللون ثلثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احدهما بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها فيرى راس الشجرة اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور ونظائرها على التحقيق في علم المناظر

فصل في سبب الحول دما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول فزعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس شيء باليدين كان ملموسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فيتحد بهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان لو تادى الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح الباصر فينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب بان وجهنا البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط ونسميه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر ويتحدان على نقطة هناك ويجمع البصر على الشيء اوجب التقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهما عليه ففي تلك الحالة يقع الشيء الابعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهما الخارجان من البصر بعد

نقاطهما

نقاطهما في الاقرب الى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى الى جنبه الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنبه الايمن واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع سهمان عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروط عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم ابدا يرون الاشياء بطرفي المخروط لا بموقع السهم عليها الا ان يتكلفوا الالتقاء على شيء واحد لو امكن وحينئذ يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة بمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى محل الاشتراك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان يتحد ما فاتا وصلا الى محل الاشتراك او الملتقى فيحصل في كل واحد منهما صورة اخرى مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وتلك بمنة ويسرة

فصل في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام في شيء وتاثرها عنه لا يكون الا بمشاركة الوضع ومعنى ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة فاعلة او علة مشخصة او كالة وتتحقق بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق به فان العلاقة الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات اذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع تاثير خارجي على احدهما فيسري ذلك التاثير الى الاخر كما لو سخن بعض جسم بالنار فانه يسخن بعض الاخر ايضا بتلك السخونة وكما اشتعل سطح بضوء النير ينضيء سطح اخر وضعه الى الاول كوضعه الى ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارجي لان التاثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الامر المحسوس الخارجي فلا بد ههنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما رابط عقلي او اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلما في نفسه فلا بد للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون من قبلهما الا ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لا بد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لو فرض احد الامرين اعني النور من النير الى المستنير او من المبصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا النملة في السماء لا بما ذكروه في جوابه بان هذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فيصح انه اذا كان دقة الجسم منشأ سهولة النفوذ فهو كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاتى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب قلنا قد حررنا سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان ليس بين النار والجسم المسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط لم يقبل الارض ضوءا ولا سخونة

فصل في انحصار الحواس في هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما بينه الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا ينتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص وهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما لتلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الانسان الذي هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة في الوجود غير هذه

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا بابن زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورته منه في الحس واما كونه ابن زيد فليس محسوسا اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته الى ابيه اضافة الابوة وهذا بخلاف المقدار والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرهما في غيرهما والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر ولا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان يحصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم انه متى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما كون خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله وزوال الزوال لكان الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيجب ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا اثره الحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطع والبخار الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشركته بان الاصوات القوية لا يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه ايضا باعانة من العقل وان سلك نحو فاعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا ويقوم بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا ويقوم بالتعقل كما ان الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده محاذيا عن العقل وليس للحواس بالقياس الى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس الى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنحت وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العاقلة في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد انجر الكلام الى هذا المطلب وليس ههنا محل تحقيقه وكانه قد مر منا الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس تشبيها بالمحسوس للمعقول اعني ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة التي تدرك بكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس بل بعضها وافية بادراك هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعدادها حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين يأتون اخبارا

الزوجي

الزوجي الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراك المحسوسات لا يتأتى الا بآلة جزئية واما ثانيا فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحركة ولم يكن الشم والشكل دالا لها على الصور المطلوبة لم يطلبها او على الصور المهروب عنها لم يهرب عنها فظهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية ادراكية وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا تخرج عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذا ابصر بياض السكر وعرف وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا اعطينا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون ههنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة يكون الة لزم الحكم لزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا ولا حسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم قال بهمنيار وهكذا انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسة كما انا اذا ابصرنا الشهوة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية مدركة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث بقوله وهذا جهل مفرط ولعله ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يتصور العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى ادراكية كالعقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لهذا اللون فمن اين لزم ههنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالة ادراكية كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك للموهومات والمحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلماتهم الثانية انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحق ليس محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارجي فهو بين واما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان ادراك الاشباح والتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية بالانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقوله الآن انه لم لا يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز آخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم احست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حين يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى موضعها فلا يتأثر ولا ينفعل موضعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق والمعدوم طبعا لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان المبصر ادراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات وادراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا وكان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم ههنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة

فقد مرّ بيانه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد جميع اجزاء الحركة فلو ارتسمت اجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة ونحن نرى بالعيان ان الانسان يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا يسمعها غير متميزة عن غيرها وكذلك الالات يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلام حين سلخ حواسهم من الصور البهيمية والاصوات المحسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والآلام وغيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا لمناسبة لاحوالهم فاذا تلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا تلك الامور وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصور في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها وكذا يدرك في المنام وقد يدرك في اليقظة المصرع عند غموض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال مدركا لها لان الخيال حافظ والا لكان كل ما كان مخزونا فيه مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول ومظهرها كانه هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي ليس بها خلوها عن الالوان مع قابليتها صور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سببا لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لادراك المحسوسات الغائبة عن الحواس وهو ظ واستدل لعدم نفي هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى في نومه جبلا من الياقوت وبحرا من الماء وهذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذا محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالاعين والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما غير حلول والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا ايضا له حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ولا ادراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها انما الحاجة اليه في كونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان وحامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل ونحن لم نقل ان تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئي بما هو جزئي يباين في الوجود الكلي بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي **فصل في الخيال** قوة الخيال ويقال لها المصورة وهي قوة يحفظ بها الصور الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون حفظها فلو كان احدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان الهيولى منشأ الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب والفعلية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني من قبل التدبير وفصول البضاعة في الحكمة كما مر ذكره الشيخ ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها والخيال غير حاكم بل حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة عن تلك الصور في هذا الوقت ففي اي خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت انمحت وبطلت لكن النفس متى حصلت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تاهبت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه قلنا فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تاهب لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدأ الفعال اقول القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه والاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس غير القوة التي لم تحصل

لها بعد

لها بعد هذه الملكة بل يحتاج في ادراكها الى كسب كالاحساس كما في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير تجشم كسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر فوق النفس ودون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا المقام ان ادراك المحسوسات اولا غير محتاج الى ملكة بل الى شيء كاسب من حس او شيء آخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضارها مع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد في الماديات على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل باهمالها شيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتان فصح كما لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجردها عن البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ وبعث الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في آخر التجويف الاول وآلتها الروح العزيزي الذي هناك **فصل في المتخيلة والوهمية** والذاكرة اما المتخيلة فتسمى مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومقدمه فقد احتجوا على مغايرتها لساير القوى المدركة بان الفعل والعمل غير الادراك والنظر فان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصل بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان راسه كرأس انسان وساير بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لساير القوى فهو اذن لقوة اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل والتركيب بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها بتصرفها فان الوهم مدرك متصرف معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما الا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة الوهم ويتوسطه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها ولا صورة لها في المواد وهي اما امور ليس من شانها ان يحس بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن يدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة اذ ادراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لو يدركها الا من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل ان العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي عين جسميته ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلي اذا وجد في الاشخاص الجزئية موجود فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وساير الاضافات كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف وذلك اذا كان ادراكه مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم الثاني يتم بالحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما ان الخيال خزانة للحس المشترك وقد يسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعادة

وهذه

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان تمثلت له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى فح يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان تعرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي تطلب ان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالغيبة او لشي اخر فيحتاج الى احساس جديد بان يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود لسبب المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك الوهم وحفظ الحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدود منفكة بعضها عن بعض فمن الحيوان ما لا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عندنا كلها الى ذات واحدة لها شؤون كثيرة وسيجي بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا للبيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضح زيادة ايضاح لانها مطلب عال ومتاع ثمين غال ومما يؤيد ما ذكرناه ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى ولا يناقض ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة المعنى والصورة انتهى فانه دل على ان مبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شي واحد بالهوية والذات كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار الموارد المختلفة ودرجاته المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع فلسفي انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير والاتحاد لان الحكم به اما على سبيل البديهة فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية واما على ان يكون مطلوبا هنالك اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد او كالواحد عندهم اذا وقعت فيه آفة تسري في غيره ايضا فما الحاجة لهم الى معرفتها وايضا الحكم النظري يفتقر الى الحجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة الطبية واثباته بالبراهين اللمية لا يكون الا في علم اخر فوق الطب ولكن قال في الشفا بهذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوير لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد مر ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي منه دوفق هذا كلام اخر موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب في كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة لا الى الآلة والوهم ايضا آلة للعقل فيما له عقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة تنبعث لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني وهو بانها تبتني لمن ذهب اليه الشيخ واتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط صونها عن الاغيار

فصل في بيان ان النفس كل القوى بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول انه من المعلوم انه يمكننا ان نحكم على شي باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى

بمكن

يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناها بالبصر نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس كان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد وصداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب والتفصيل بالجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني والصور او التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد وبعمرو حكمنا بان الانسان او الحيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس انسان فحكمنا بان هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة والجزئيات المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة بجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فيه حركة شعورية بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يتحرك اقسام الحركات الاختيارية بعضها الحكم بالعقل وبعضها بالوهم وتخليل لجلب الملايم الحسي وبعضها الدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شي واحد هو المدرك بكل ادراك وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادي الادراكات والتحريكات هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الالات وقد مران نسبة الفعل الى الالة مجاز والى ذي الالة حقيقة فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا ومادنيا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومباديها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى رتبة كمالية جوهرية كانت جهاتها اكثر وشمولها على المراتب السابقة اتم فان النوع الاخير الاتم يجعل النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام نوعية النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان اعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشي هو ذلك الشي مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى اثبات هذه القوى بل ينسد طريق اثباتها قلنا هذا بعينه كمسئلة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء في ترتيب الوجود والصدور لا ينافي قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شؤونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من لم يحسن الانسان او شهوته الى الحكم عقله من غير توسط امر اخر فقد جهل بالعقل وظلم فحصرا اذ العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز الى القوة العاقلة فقد عظم الاسائة الى في باب التحريكات فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل الشوق اليه شوقا وعشقا عقليا حكميا وكذا الامر فيما زعم الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل ذكره من غير توسط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس فاتا وفعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك النامي الذائق الجاذب اللامس امكنه ان يرتقي الى معرفة انه لا مؤثر في الوجود الا الله البرهان الثاني من ناحية العالم انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات لجوهر ذاتك الذي هو انت عند المحققين لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب فلا تكن انت ذاتين اثنين بل ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك انك المشتهي للنكاح او شي اخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين آلة لي تدرك المبصر ثم يؤدي ما ادركته الى العلامة التي بعين وبينها فيحصل لي الشعور بالشي الذي ادركته القوة الباصرة قلنا نعيد الترديد اليك هل تدرك انت الشي المبصر كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الآلة غير ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل ان حصل لك الادراك لا لاجل ان حصل لآلتك الادراك فان قلت انا لا ادرك فقد لزمك ان لا تدرك فاذن ما ابصرت وما سمعت وما

من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم غير حقيقة الرؤية والابصار غير العلم بان العين تبصر والسمع يسمع والرجل تمشي واليد تبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما ان العلم بان غيرنا جائع او متالم او ملتذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون وينالون ويلتذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فليعلم ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا ومشينا فيها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسنا الذي هي ذاتنا بعينه سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل وقائم وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرف العلم على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كالمستعمل ومعلوم ان النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي والا لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولو يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بسائر الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحصول صورته الشخصية عند النفس وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات فهي للانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسي مدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فنحن على ما نجد من نفسنا انه لا نحاول تدبير بدن كلي بل نقصد تدبير بدننا الخاص واما ثانيا فتخصيص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير بتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو جسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فح يكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية بان هذه العداوة هنالك في الفوق او في التحت او في اليمين او في اليسار وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها ههنا انا قد بينا هنالك على ان الصور التي يشاهدها النائمون والمرتاضون ويتخيلها المتخيلون امور وجودية يمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لما بيناه ان البدن ذو حجم وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها حاضرة بالحضور العلمي الاشراقي ومن طريق آخر ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الاخرى وذلك ممتنع اذا الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجائبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير منطبعة على انه من الممتنع ان يتلازم الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض وجه آخر ان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو محال الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله مثل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقد برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من اصول محققة عندنا يخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك

كالمود

المدركات له

من امور كثيرة وقع الخلاف في بعضها والحق الحق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء فان قيل الطبيعة تحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصلة بها اتصال الامتزاج او يكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند الى الاصل وواحد يستند الى المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب التخلل عند ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ذلك من الممتنع واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فح يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها الا ان الموضوع اذا استبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي يتجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البديهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بان يكر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور واجبا ويكون للنفس هيئة بها امكنها ان يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادي المفارقة وح يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في آخر هذا الفصل وبهذا وبامثاله ربما يقع في النفوس ان نفوس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء آلات مبتذلة عليه فهذه جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت لانا نقول النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادركت فقد حصل المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى البدن في كونه آلة الذوق والجواب ان اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقدوا في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لاح لهم انه لا احاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فح اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل ان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها

٢١٧

الا ترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة فى الرؤية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك فى هذه الآلات الطبيعية
والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لساير الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه لا محال
يلزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات الكاملة التى لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها
الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعى ان نفوسنا تدرك
الجزئيات بل انها تم لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فنحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و
الكليات واما فى ساير الحيوانات فلم يجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقى الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم
فى المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول فى الجواب ان هذا الاشكال
انما يرد على مذهب من يكون الادراك بانطباع صورة المدرك فى ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام لا
يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلا بد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذى ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت
فى مباحث الوجود الذهنى ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولى لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصلت صورها
عند العقل يصدق عليها نقايضها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة
ذات مقدار شخصى لكن ليس لها وضع فى جهات هذا العالم وقد مر هذا فى مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب
ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسمانى فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام لكن
انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التى يصح عليها القرب والبعد لانا نقول المبنى لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب
والبعد بالنسبة الى الرائى بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئى عند زيد فانه لا يكفى ذلك فى حصول الابصار لعمرو والجواب
ان النفس وان كانت هى المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة
مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب
اقول التحقيق ان للنفس ذات نشآت ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها
للمحسوسات تصير عين الحواس والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تأثر الحاسة وادراك النفس والحاجة
الى الحضور الوضعى انما يكون من حيث التأثر الحسى هو الانفعال لا من حيث الادراك النفسانى وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان
التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اولها وهى اقوى الادلة المذكورة فى هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل منهما
جهة معينة فلا شك فى تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر فى الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان
الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان فى الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض
فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج فى تخيل احد المربعين مميزا عن الآخر بشمال الا الى فرض اختصاصه بعارض ولا
لكان يمكننا ان نجعل المربع الايمن على الايسر بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك
العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض
وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية او الحامل الثانى وهو الذهن والاول باطل
اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى المعدوم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى
وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا لامتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل
التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نتخيل مربعا كليا ويقترن به كونه يمينا او يسارا ويتميز فى الفلج بين المربع الايمن والمربع الايسر
فنقول المربع الكلى امر يقترن به العقل حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما فى التخيل فالامر
غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذى على الايمن لا يمكننا ان نفرض ما نفرض حتى يتغير هو فى نفسه فى الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق وثانيهما
ان الصور الخيالية مع تساويها فى النوع وقد يتفاوت فى المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود فى الخارج فتعين الثانى وهو ان الصورة تارة يرتسم فى جزء اكبر وتارة فى جزء اصغر
وثالثها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض فى شبح خيالى واحد ويمكننا ذلك فى جزئين ولو كان ذلك الجزءان لا يتميزان فى
الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزءان متميزان فى الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع فى الروح الخيالى من الصورة الخيالية ما يساويه فالذى يفضل عليه اما ان ينطبع فى الروح الخيالى
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوى والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين فى
الخياليين وان حصلا لشىء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين فى النفس ان لا يتميز فى
الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان لصورة كل
من تلك الامور جزء من الدماغ متميزا عن الجزء الذى لم يرتسم فيه صورة الشىء الآخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفى بذلك وان لم
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون فى محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم
من ارتسام جميع الصور فى النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور كما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهويته المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالى كهوية المربع الخارجى حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات
المختلفة لاجل اسباب خارجية بل هى امر بسيط صورى لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم
الخارجى لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم بتوسط
ويوجد فى الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهى كصدور الافلاك
من المبادى العالية من حيث ان منشأ صدورها وتخصصها تصورات تلك المبادى والفرق ان تصورات المبادى من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجى واما ههنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجية اثر فى انشاء هذه الصور فى عالم الخيال بالاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادرك الحس صورة خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا فى الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا فى الخارج الا بعوارض
مفارقة خارجية مادية زائدة على هيئة المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا فى مادة قابلة للانقسام فالخيال ان يفعل بازائها صورة
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج فى الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الخيال
ذا جهة ووضع او صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض ان تخصص هذا
المربع الخيالى ان تخصص هذا المربع الخيالى ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نجعل بالمربع الايمن على الايسر بعينه المربع الايمن الايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصورى الذى لا مادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس فى المربع الخيالى الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفسانى
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالى مربعا آخر وهذا المقدار مقدارا آخر واردت تقسيم مقدار معين
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركب من مادة قابلة وصورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد
من تلك الامور صورة فقط بلا مادة وتلك الصور عين تصور النفس وتثبتها وارادتها فاذا انقسم مقدار خيالى الى قسمين كان ذلك
فى الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شىء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم الى شىء لم يلزم وجود مادة قابلة هناك
محتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية اما الجواب عن الحجة الثانية وهى ان الصور الخيالية فقد يتفاوت فى المقدار
مع اتحادها فى النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للاخذ بان يكون مادة قابلة لها بل حاصل للماخوذ بفعل الاخذ
انشاؤه دون قبوله وايضا واما عن الحجة الثالثة فنقول انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد مقاديرها واختلافها فى الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غيرها مدركة للجزئيات والخياليات واعلم ان الامتياز فى الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة فى عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة فى جهة من جهات هذا العالم المادى

المستعمل المتجدد الزماني لبلزوم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسيأتي تحقيق هذه المسئلة في مباحث المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل لانه امر كلي ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية قوة غير بدنية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبة مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة اليه داخلا فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتنزل بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وتعلقا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اي القوة الاجماعية الى الشهوية والحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب الادراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احد ما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعضاء والعضلات المبدلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله الموجود الحكمة **فصل**

في تعديد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن ان شاء الله قال قد اختلف اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان تخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن محرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية ايها في التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك الاجسام السماوية لعلمه تتحد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا لسهولة دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس يستبقي النفس باخذ بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادئ وانها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الجو ولذلك صلحت لان تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا او رأى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكوين وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كان يقول ان النفس انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من رأى ان المبادئ هي الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء لشبهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا بالاستنشاق يحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحة الحيوة ومنهم من قال بل النفس تاليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تاليفا ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس

تاليف فلذلك يميل الى المؤلفات من النغم والاراييح والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطل ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب النسب والتاليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس وغيره ان يجهلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحوالها فالاولى التاويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله الاعانة اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها مقررا من ان لها اطوارا جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فانها تجرد بالحس وذلك في اوايل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى عالم محض عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبري الذات عن الاجرام والجزئيات وما احقق القول بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته واعراضه اللازمة حتى ان النفس البله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمايم خارجة بعضها من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي اشرف افراد الانسان كان معناه ان شيئا خارجا من حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته ومهيته على سائر الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبي صلى الله عليه وآله بحسب هويته التامة اشرف جواهر النفوس الآدمية واشدها قوة وكمالا ونورا واقواها جوهرا وذاتا وهوية بل ذاته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورا وشئونا ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت وآن شانا من الشئون المتجددة واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من حركة الطبيعة في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار ان لها الادراك والارادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فما من حركة ذاتية الا ومباشرها الطبيعة السارية في الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة فيما له نفس شيء وجوده والنفس شيء جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والآخر نفس فان ذلك ممتنع جدا بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة وصورة واحدة وهي وجوده وبها هويته وتشخصه فمن حيث كونها مبدأ الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها نفس وايضا قد علمت في الفصل ان النفس التي فينا بعينها مبدأ الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقية كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته بمعنى هويته ووجوده وان النفس هي المحركة الاولية فيما له نفس لبهائم في التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية لما علمت ان مرجعها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يتحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لان مرادهم منه ان ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام مادية لا تنبعث حركاتها لامر خارج عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست

الانفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن
الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة
في انبعاثها الى امور خارجية كحرارة طابخة او برودة جامعة او رطوبة لقبول الاشكال والتحولات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي للطبيعة
فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية والطبايع
الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة التشوق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال المرتقي لها وتلك
النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية
وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة
في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجربزة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لتلك
النفوس ورذائل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية
الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا ذا الروح بالراعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية جسمية بذاتها الكثيف
حيوتها بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والحسيات
كما اتفق عليه جميع السالكين والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا بجوارح
واعضاء وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه
ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجله وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها هي من الاجرام
التي لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فتقسيمها
بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم
آخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كروية فالنفس اذا تصورت وتشكلت
ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب
الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه ايضا بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس محقق
لكونها مبدء فصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة
وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك قيل ان النفس بانها كانت
جالسة فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل
الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي والنفس يتقوى عند الروح ويتغذى بالهواء المعتدل لجوهره
ولما كان هذا الجوهر حاملا القوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم
النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخاري رحمان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال
انها الهواء هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما قلنا الكلام
السابق عليه فتفطن من غير ناقض واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية
بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة
والغضب هي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتها بفضل الطاعات والرياضات صارت
النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه في غاية الصغر
والقوة والاستقامة فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود
شيء لشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العاقلة
نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم
النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدء ... القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فمن
جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدء الاول بالعشق

ما شاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال تعالى
ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوائل عن العقل الكل بالعنصر الاول وجعله ماء
وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب من سماواتها وارضها فلكونها في ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقايق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التي بها يحيي الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث
ان القلوب يحيي بالعلم كما يحيي الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب
فيثاغورس في تاويل كلامهم ان المبدء الاول واحد حقيقي وهو مبدء الاشياء كما ان الواحد العددي مبدء الاعداد لكن المبدئية والثانوية
والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الحسابية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اول يمكن له ان يصير ثانيا او ثالثا منها
يجوز ان يكون اول بخلاف المبدء الاول تعالى فبعديته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة
النفوس بعد مرتبة العقول فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها
ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه
زوج تركيبي واما من راى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقول حق وصواب وقد تكرر منا في هذا
الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور
البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل للعقليات وبالجملة كل قوة ادراكية انما تصور بصورة
المدرك ويخرج ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة في ان القوة القريبة والاستعداد القريب للشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته
ثم انك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا
تصير كل الاشياء وهي ايضا لا تتحد بكل من الاشياء التي تشخصها في ذاتها اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجية عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة
اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما مر برهانه واما قول الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح
في المجموع واما المعبرون عنها بالحيوة في سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت انها جوهر سماوي منبعث
في البدن عن النفس ويفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب
من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني او راحة البدن
بها وسلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن
وبتوسطه تسري الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع في هذا الزمان ايضا
واما من قال ان النفس تأليف اراد به المؤلف بالكسر لانها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفيه فيها العدية الجمع او اراد به
المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ منها النسبة الاعتدالية المزاجية في البدن
وهذه كانها ظل لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى
على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه الفراعنة
والملاحدة تعالى عما يقول الملحدون واما من قال انه تعالى في كل شيء بحسبه ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فلت اصح كلام خذ
عن سوء الادب لكن قول النفس الانسانية في شيء طبع وفي شيء حس وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام
الذائق اللامس الغاذي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا لا ندا له ذاتا وصفة وخليفة له في هذا العالم ثم في
العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم
بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاولى في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم نسبوا السكون الى النفس فان
كان محركها علة للتحريك فلم يجز لها تسكينها اما ان يسكنها وهي متحركة بحالها فيكون نسبة محركها بذاتها الى التحريك والتسكين واحدة الى
آخره فانا نقول التحريك الذي ينسب بالتحريك الى النفس ليس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي الذي ينبعث من النفس بواسطة داع

خارجية وامور لاحقة واسباب معدة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بتلك التحريكات ما يقع بحركات الاستحالة الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنفخ والاحالة وغيرها مما لا يخ بدن الحيوان عنها لحظة حركة الحيوان ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن فمقابلة النفس لهذه الحركة اللاارادية الحيوانية ذاتية واما فاعليتها للحركات الارادية فهي امر عرضي يشاركه الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام في القدر الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي الى السكون ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثاني في قوله فقد عرفت بما سلف انه لا متحرك الا متحرك وانه ليس شيء متحركا من ذاته اقول حتى ان يكون كل محرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يعيد لها الحركة وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود يحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بينه وبين الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده والمحتاج في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يعيده فانه لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اي الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك الثالث قوله هذه الحركة لا تخ اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان على نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان تكون حركة يتم كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاول ذلك ان لا يكون محركها من نحو تحريكها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي متصل له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيواني الى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في انه يقبلهما فيجاز لبعض انواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع اخر او من شخص فقط الى شخص اخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس اخر غير ما كان الا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك الى غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او في اعوجاجاتها وتنقصاتها حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا واما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون محركها من نحو تحريكها فلا احد ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ولم يدع احد في كثير من الاشياء التي يحرك شيئا بان يتحرك ترى الامر على خلاف ما ذكره فان تحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية وهي تابعة لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاحالة وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قوله ثم من المحال لما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدء حتى يعلم ما وراءه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئ لها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه اياها ولا شك ان النفس مبدء فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها واما الصور العقلية المذكورة للنفس فان النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدء قابلي لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه ان العقل الهيولاني بالقوة عالم وعقل ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل اخر منه ان القوة العقلية تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولا

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما وكيفية حدوثها وفيه فصول

فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي اي طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا للصورة عقلية فلانها لا تخ اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هو نهاية له او لا يكون فان لم يكن امتنع لحصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه بل كما ان النقطة طرف ذاتي له فكذلك ما يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما ان المحال يتقدر بتقدر ذلك المقدار بالعرض فكذلك يتناهى بطرفه بما هي المحل بها بالعرض وان كان لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو مح والا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه واعترض بان ههنا عدم التميز في النقطة عن المحل وان كان مسلما لكن لا نم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة في السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم واعتبار انه مقدار منقسم في جهتين فقبوله الالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد ذي جسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لا بد في قابلية الشيء ان يكون للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هي نهاية لخلاف قوة او حالة استعدادية في القابلية فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها ابدا اذ المبدء دائم الفيض فلا ينتهي فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه فالتالي باطل فالمقدم كك واما انه يمتنع ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو انه كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا لا يقف الى حد بل هي القسمة اليه وذلك مح بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين والاول مح اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وذلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة انما هي من العوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة اولا يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا فقبل ورود القسمة وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا الشيء الذي هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اول من ذلك المحل كفاية لما هي ما به تلك الصورة لان جزء تلك الهيئة مساوية لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى حصص كحصة الانسان وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الفصل مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جابي لانه بالحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذلك تجزية مثل الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء توجب تساويهما فلو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو مح وايضا فلان كل كثرة فان المتناهي والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فيقدر ان يكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا مح وايضا

اذا فرضنا قسمة وقع الفصل في جانب الجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل و نصف جنس
فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم
ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين
الوجه الثاني في امتناع انقسام الصورة العقلية ان يقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا
فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء للعشرة بما هي نوع
من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصل الخمستان
فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة
للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه المهيات المجردة ان
ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير
منقسم هف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد
النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا
البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقدسة
التجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منتزع ينتزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي
الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من
الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فانه
مهية موجودة بعين وجود الاشخاص ولها اعتبارات لا يكون بتلك الاعتبارات متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث
مهية مشتركة يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذا اذا وجدت مهية في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك المهية بعين وجود
صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجوه من الاعتبارات فهي من حيث كونها صورة متخصصة موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية
متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار
امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة
ثم نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود تجردي كوجود المفارقات حتى يلزم ان
يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذلك
الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات او يمكن لنفسه ان يتصور امرا
ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذا نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء
وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة
بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الاحاد
التي يأتلف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة
التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاعشار فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة
الاخماس وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذلك الاجسام والمقادير
وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن
قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد في مثل هذه الاشياء نحو من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه
من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم
هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال ان الكثير
من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان نفرض
الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسايط التي يأتلف منها المركبات فا

الحقايق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسايط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود ح بقي العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان
يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك
الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق
كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزائه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك مح وان كان
بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحد
من النفوس البشرية امكنها ان تتصور حقيقة هذه البسايط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح
خيالية وحكايات متعددة واني لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجج المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس
العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم
حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة
في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة
التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما الدفاع
الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار ما هي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم
من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بحال
العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما الدفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده
وكذا وجوده فانه عين جسميته والجواب ان وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام
المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما الدفاع الثالث فالاضافات لا نم
ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرها فهي منقسمة
بانقسام المحل فان محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذاة كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته
بل من حيث معنى اخر ينضاف اليه فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محلها كالابوة لزيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته فقط
بل من جهة اخرى ككونه فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما الدفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها
وكذلك حكم مدركاتها الحجة الثالثة وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم
ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة دائما متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات
بين الشيخ وتلامذته فنوردها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله
مهية تلك الذات فاذا لنا مهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان
يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس
جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة
ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل
منها اثر فينا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس الا ثبوت حقيقة الشيء فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا له لذلك الاثر
تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول مهية الشيء او حصول مهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس مهية الشيء ومعناه وان كان
هو هو فيكون مهية الذات يحتاج في ان يحصل لها مهية الذات الى ذلك الاثر فيكون مهية الذات غير موجودة الى ان تحصلها ذلك الاثر
فلا يكون تلك المهية متأثرة بل متكونة هف وان كانت مهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون
المعقول هو ذلك المجرد المنتزع وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بان من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات ولا لكنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقايقها قال المجيب فبناء العقل انا امكننا ان نعقل هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة التشخص لان احدهما بحال الشيء الاخر بتلك الحال لكن المعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعوارض اصلا ولا يفارقه بالتشخص فيكون هو هو بالتشخص كما هو هو بالنوع واما العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في التشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد اشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص العقول من لوازم نوعيتها ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقايق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل وغير ذلك قال السائل فاذا ارتسم في عقلنا صورة مثل ماهية الاله فيكون ماهية الاله مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا امكان فيه اذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص فكل ماهية او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال انا لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص ولوازم اضافية او سلبية قال السائل سلمنا ان من عقل فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان قوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون ان القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك وذلك ان الشاعر والمشعور به واحد فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فهي الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المط وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذلك بوجه ولا ادراك لذلك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة مدركة لذاتها لان ماهية القوة والنفس معا لغيرهما وهو ذلك الجسم قال السائل بغير هذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى المبصر قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة ان سلم انه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك هيهنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا مرة اخرى في ذاتنا قال السائل لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مباينة لذاتي حال ما اعقل نفسي بل انما ان لا اعقل نفسي وهو مح لان العلم قبل الشيء عاقلا بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غيري وغيري انا اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراضي ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المط قال المجيب انا اذا عقلت النفس هذه عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر وقرنته به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية من حيث انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاولى جزء ذاتك واما الانسانية العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتك قال السائل ان القسم الذي اخرجتموه ايضا باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي وهو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك لا يصح لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة تنافيها لا يقال ان المضاف للشيء اعم مما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك بط فكذا هيهنا قال المجيب حقيقة الذات شيء وتعينها غيرها والجملة التي هي الاصل والتعين شيء اخر وهذا لا يختلف سواء كان المتعين

من لوازم الماهية كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرة يكفي في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملايم وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق الملايم والا لكان تطلبها الملايم غيرها كطلبها اياها وايضا لو كانت طالبة للملايم المطلق لكانت طالبة للملايم من حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلايم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المتضايفين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر بذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر بذواتها بذواتها بل باوهامها في آلات اوهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها واوهامها في آلات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس ولا علاقة له بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به نفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي لها بل في آلة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلته معا اخر فصل هذه ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب مرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا باحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت ساير الامور غايبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا لا بآلة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز في ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء تفعله وتفرضه اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير محض اذ ادركنا هو ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك شيئا فلذلك المدرك كليا كان او جزئيا وللجماد اذا ادرك ذاته المخالطة فله ذاته المخالطة فاذن على كل الاحوال للجماد ذاته موجودة لا بتوسط ذلك الصورة واحدة فذاته مجردة له ومما يبطل قولكم ان المدرك لذات الجماد قوة غير ذاته ان تقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الجماد فذات الجماد للجماد وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الجماد مدركا لذاته وقد ابطلنا اولا وايضا لو سلمنا ان الجماد يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذ لحصلت نفس الجماد في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما ان آلة الفرحية بها واجابوا عن هذا الاخر بان في الحصول تلك الصورة في الوهم يشبه بحصول الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام والتحقيق ما اوضحناه الكلام الحجة الثالثة وهي قريبة الماخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود فقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول مح اذ لو كان لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله وح يخرج عن كونه مجردا وهو خ فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لا يتناول الا ان يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر التشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك التاثير ولو ان السابق اليها هو الغير لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثرا اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا الان ان الصورة لو حصلت في الجسم لكانت بسبب الجسم لها مقدار معين
وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية قلنا وكذا الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة متخصصة وتكون عرضا قائما بمحل معين
وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك
ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وانما امكن ان يوخذ
الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى تصير كلية بدل ذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها وحلولها في النفس الشخصية
مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بدل ذلك الاعتبار
كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها
من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا اشكال
صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك
بين كثيرين هو نحو وجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية متشخصة لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص
العقلي لا ينافي كون الصورة متساوية النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو نحو المادي
والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فتختلف نسبة هذا الشخص الجزئي من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية
ذوات الاوضاع المختلفة وليس عند اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي
لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي ويقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ
ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في انفسها وبحسب معناها لا يابى الحمل على كثيرين وكلما وجدت بوجود عقلي غير
مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية
لماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت
من طريقتنا في العقل والمعقولات ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا ويلزم الاشكال
المذكورة في الوجود الذهني وههنا ومباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها ومبدعها وهي في باب الوجود
والجوهرية اقوى من ماهي صورتها من الصور الخارجية المادية وكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات
تماما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية
لا النفوس كافة لانها انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد
الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوايد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من
الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض
المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه
شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين
الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه
روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا يمكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء
العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى
ادراك الكليات وقل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خيالهم صورة انسان مثلا
فاذا احس بغيره لحزمه يتنبه بان هذا مثل ذلك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة
الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بحسب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة
كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء
من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فانا نقوى على ادراك الاعداد ولا
نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحثات ان اثبات كون القوى الجسمانية

متناهية الفعل يحتاج الى ان يتبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض الموردة على الحجة الاولى اعني النقض بالوحدة بالنقطة والاضافة ومدركات
الوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة زائدة تخصها اولها انا لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى
على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية
على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل
فكذلك ههنا وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة في منفعليته كالحال الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على
افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية ولذلك
عليه انكم تثبتون هيولى اولية قد توارد عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان
افعالها وهي الحركة الدورية غير متناهية والجواب عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد
قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت
لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بصير ممتنع الوجود او لا ينتهي الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما
الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهي ابدا في ذاتها ممكنة الوجود ولا يمتنع لها
ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت موثرة وبتجويز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض
الماهيات من حيث هي اذا قيست الى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود لم يتشخص ويكون الزمان الخاص من
مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي هي
والبرهان قائم على امتناع لا تناهي الافعال لواحد متخصص من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي او الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية
واما عن السوال الثاني فهب ان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول هذا
انفعال ان القوى غير منفكة عن جهة فاعليها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء اخر فالقوة الجسمانية
كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها البسيطة هوية
باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلها بها متبدلة الصورية متجددة كما مر بيانها فان قلت
السر قد يعقل الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما مدرك والاخر متصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدأ للادراك والتصرف فكيف
تنفون ذلك وتحكمون بان النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس
لها قوتان عملية وعلمية وتفعل باحدهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة
في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه
بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة
للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة الحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدا لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة
وايضا يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الوسط في
التاثير قوة واحدة بالعدد او ضعيفة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة وكمالات
او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا بانه اذا جاز ذلك في القوى الفلكية
مع كونها جسمانية فلا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية
واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة
من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة
له مطلقا والتالي بط فالقول بانها منطبعة في جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة في الخارج
حاضرة عند العقل كافية في تعقله او لاجل ان صورة اخرى من ذلك لا بد ان يحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل
لذلك الا ان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل
وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة في الاولى لا في مادتها فهي لكونها

حالة

حالة في الصورة الاولى اولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول يعود الكلام في كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى فيمتنع ادراك تلك القوة واما بطلان التالي اي المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مناف للمعنى المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا واللازم باطل اما تعيين بابطال قسم آخر على تقدير حتى يصير المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقيقة ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم وهو المط وذلك يتوقف على مقدمات اربع اوليها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته والثالثة ان الامور الجسمانية انما تفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير الا بسبب امر انها باموره متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير تم عندنا لانك قد علمت ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح في المقدمة الاولى كما علم ان العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الاحوال الا نفس تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا تتحقق الا بتحقق امر يرتفع الاضافة وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج وقال ايضا في رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشيء هو ماهيته التي هي بها موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع واشارة فقول القائل ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والآخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما معقول والآخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والآخر عرض فليس كذلك كما مر واعلم ان المحقق الطوسي ره في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقوم بها نوعا وتارة مع فصل آخر يقوم بها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا اشكاله واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والتشخصيات على وجه عقلي بل شرط الادراك العقلي للشيء الخارجي ان يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني الى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس في شيء الا بنحو الوجود وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب بالكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه وكل ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى القابضة عليه من ذلك الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما في شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان احديهما حالة في العاقلة ومحلها والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران وامتياز الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للعقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه اعراض

كثيرة

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الاعيان ومغايرتها اياها بحسب التحليل في ملاحظات الاذهان فلا تماثل في وجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال على المقدمة الثانية ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علومها وادراكاتها وما يلزمها وتلك العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها وكذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرهما الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل به الشيخ فانه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفي في صحة ما ذكرناه لان هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال تعرض لها في التعقل فتور وليس كلما ينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما احتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض الراكب المسافر الى بلده فرسا ذا حركة فانه يصير اشتغاله برعاية مركبه عائقا له من افعاله الخاصة به لبعض صده وذهابه عنه بحركة الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير بدنه اذا عرض له آفة وربما احتاج اليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكة العقل فان قيل لعل استمراره في افعال العقل على صحته لان عطل ... بعض من البدن بلغ عنه الغشاوة والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف لان الضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لا تختلط الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة لذلك تجد في نبضه وبوله وافعال دماغه نقصانا وتأخيرا ومعلوم ان عقل الانسان لا يحتاج في تمامه الى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة لتفاوت يقع في احوال النفس لان المبدأ للمزاج والمشكل للاعضاء كما علمت هي النفس ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا ولمية لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما بارد يابس واما واهن ضعيف وكل منهما يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس بلائم لما يقوم بالبنية بل لعله بلائم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية ولو ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهي قريبة المأخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل و معلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال الشيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان

البدن لو موته لنقصانا النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن ولقائل ان يقول ان الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك ذو قسمين بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها عنه فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي تدرك بلا آلة اذا انها غنية عن الآلة وثانيها انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة والثالث انها تدرك آلتها وليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى جسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ للخيال ايضا ان يتخيل ذاتها وآلتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بحسب ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الآثار الصادرة من الاجسام مبادئها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاحكام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها وانفرادها في تلك الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فان الاحتياج والامكان وما اشبههما امور عقلية واحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي هي والكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست امرا زائدا على وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة اعني الوجود الحلولي واما عن الثاني فلان الاثر ان لمحال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد نفي السببية عن الاجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكان ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركته لها قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوي بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى يناسب الافاعيل وان هذه القوى لما كان من شانها الاشتداد والتضعيف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث بحسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الآلة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدأ القوة القوية على تلك الآلة ثم اذا استعملت اثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسب اذ انما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويه ولا الحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عقيب

عقيب بعض وهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فانا نقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان يتخيل فلك الافلاك مع الخردلة وان يتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان يتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا انما اشكل الامر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخ اما ان يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير ينافي ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشيء عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا عن تعقل معقول آخر الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك لجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد هو الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا لشيء كما بيناه مرارا من انه ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فان البصر لا يسمع واليد لا يتخيل والرجل لا يتفكر وباطل ايضا ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل ان القوة المدركة لجميع هذه الادراكات امر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من انفسنا معنى مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما فان قلت هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة بجميع الادراكات لجميع المدركات لم نكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروعها ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال دون العكس لان معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادي عشر ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها يحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب وسببية كالماء اذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فكثيرا ما يحدث فيها صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف

ذلك السبب وبالجملة النفس من شانها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن ان تكون جرمية
لا يقال الجسم ايضا قد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة بورود السخونة
التي هي ضدها ثم يستعيد بطبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف
وبرودة الماء صفة ذاتية علتها الطبيعة المائية بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة
وعدم المانع فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل
ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا يشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال
غير مجرد الا عن احدهما **فصل في شواهد سمعية** في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء
الا بمكافحة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها اشياء نقلها الى محسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم
ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشا الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة
للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى
في حق آدم واولاده فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى م وكلمته القيها وروح منه وهذه الاضافة تنادي على شرف الروح وكونها غريبة
عن عالم الاجسام وفي حق شيخ الانبياء ع ابرهيم الخليل م وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه
وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت و
الايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية اي الطهارة والتقديس ومنها قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن
الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله
ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الايات المشيرة الى المعاد
واحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاحاديث
النبوية فمثل قوله م من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد رأى الحق وقوله انا النذير العريان
وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل
على شرف النفس وقربها من الباري اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي م مستجاب والعلم بالاشياء ذو
السبب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذا دعاء الخليل م كما حكى الله
عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل ولا يمكن ذلك بالجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب
الاسباب وقوله م قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا
ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية
والنفسية وقوله م المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بجسمية ولا القوة محصورة في عضو من الاعضاء
وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رأيت
ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رأيته او كيف الرؤية فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة
الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب
خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع انه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله
المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات
الاوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم
المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من ساير الاشياء
فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك
رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال
ايضا من حرص على ذلك العالم حوزي هناك الحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب الحريص والاهتمام في الارتفاع
وان تحن اليه

الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا وغاية لنا على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على
كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده
وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطأت
سقطت الى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس بأعلى صوته
ويأمرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف اغاثاذيمون في دعائه الناس الى رفض هذا العالم
الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الرأي في الرسالة ايضا
موجودة وقال في اخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن تصير عند ذلك مخلى في الجو العالي فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسية
ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة
مرارا بها كانا نشاهدها عيانا غير انه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع فذم
وازدرى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظيمة حيث لا تنطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغارة
وفقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن بالصدء وانما عنى بالصدء هذا العالم اقول يوافق في هذا الكلام الالهي نطبع على قلوبهم بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغارة هذا العالم والرقي الى عالمها العقلي اقول
وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في التجسم والتروح بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب
وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا
ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها انها تهبط لخطيئة
اخطأتها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه
الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير
ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا
ان يكون العالم عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا
ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان
ما في العالم العقلي واما الاثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في مهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم
منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تأدبوا بآداب رسول الله م ولم يكشفوا
عن سر الروح الا على سبيل الرمز والاشارة ونحن ايضا لا نتكلم الا عن بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية
لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد الروح شيء استأثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه
موجود بحت ووجود صرف كساير الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست ماهياتها
متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي قد طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال
فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرأيت من انا فنفى البدن قشرا وجلدا وهذا تصريح بان هوية الانسان
وانيته شيء غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليست
لبدنه ولا لجسم آخر وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح
لطيف قائم في كثيف وفي هذا نظر لو حمل على صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحي وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى
الاحياء ومع ذلك يدل لفظه على ان الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي امره كلامه فصار الحي
حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله م عنه فمن الاقوال
المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرئيل عليه السلام
وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول انفا عن امير المؤمنين ع
الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروي عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صورة بني آدم وما نزل

من السماء ملك الا ومعه واحد من الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس وقال مجاهد الروح على صور بني آدم لهم ايد
وارجل ورؤس يأكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس
اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ما ذكروه قول المعلم للمشائين حيث قال في كتاب
اثولوجيا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية وليس موضع اليد
غير موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح
غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الآدميين
يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين الملائكة ستر من
نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلعم كذلك وقال بعضهم الروح
لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بالسلام
وحياها بالكلام فهي معتقة من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على ان الارواح
العقلية من سرادقات الالهية وشئون الصمدية وامكانها امور ذهنية غير واقعة في نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات
وقال بعضهم الروح لطيفة تسرح من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول قد مر تاويله بان المراد انه
محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح هي مخلوقة قال نعم لولا ذلك ما
اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة
ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها
وبها ترى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجبت الروح عن مراعاة السر اساءت الجوارح الادب لذلك صارت الارواح
بين تجل واستتار وقابض ونازع وقال الاخر الدنيا والآخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا
والملائكة يتحدثون في السماء عن احوال الآدميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم من السعي
الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال ارواح المؤمنين تذهب في برزخ من الارض حيث شاءت بين الارض والسماء حتى
يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتساءلوا ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها اعمال الاحياء
حتى اذا عرض على الاموات ما يعاقب عليه الاحياء في الدنيا من اجل الذنوب كان عذر الله ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من
الله تع ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره انه سئل ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عم عن ارواح
المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وروى ايضا محمد بن يعقوب الكليني ره في اواخر كتاب الجنائز من الكافي
عن جعفر الصادق عم ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة تتعارف وتتسائل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول دعوها
فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا
قد هوى هوى وفي الكافي عنه عليه السلام ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم
الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروي في ارواح الكفار بضد ذلك وروى ايضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن
الامام ابي عبد الله عم انه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت
العرش فقال سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تع صير روحه
في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا والاخبار المنقولة عن ائمتنا
اهل بيت الرسالة اكثر من ان تحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والاكل والشرب وغيرها
مما ينافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا
العالم بعضها الطف من بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل
الارواح بصور الاجسام مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجود الافعال ومثال الاستدلال الواسطي لاي علة كان رسول الله
احكم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع له صحبة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد اي لم يكن روحا

ولا جسدا انتهى كلامه وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولم يدر ان النور خير من النار
وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهي للطافتها تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية و
الحيوانية عرضان خلقا في الانسان والموت بعدهما وان الروح هي الحيوة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالاعادة البتة في القيمة
يصير حيا اقول هذا الكلام حمله وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف
اشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني استاد الشيخ ابي حامد الغزالي وذلك لان
ذلك الجسم البرزخي ايضا من مظاهر الروح وكينونة في هذا البدن متداخل واشتباك لكن اشتبه بهما واصر بعض متاخريهم على انه عرض
مع ما سمعوا من الاخبار الواردة في الدلالة على استقلاله وجوهريته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل
وقيل له اين تذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال اين تذهب المصباح عند فناء الادهان فرضنا ان ذهاب الروح الى المقام الذي
جاء منه فمن علم كيفية مجيئ الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم يمكن ان يعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان
او تغير او تكثر هناك وقيل له اين تذهب الجسوم اذا بليت قال اين يذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المكي في قوت القلوب ما يميل
الى ان الارواح اعيان في الجسد وكذا النفوس لانه ذكر ان الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك
وان النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب يرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحركات الفكرية
التي قد تكون برهانية عقلية يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد يكون قياسا سفسطيا ووهميا مؤديا الى تصور
النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتيجة باطلة وهو من فعل الشيطان وهذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس وعند الشيخ الغزالي ان الروح
اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط النطقية فيكون مع مطالعة لمعاني المحسوسات لان تجردها من هيئات البدن غير ممكن ويكون
عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحيوة ويحس بالثواب والعقاب في القبر وهذا
كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها وسيرد زيادة تحقيق وايضاح له وقال صاحب العوارف المعارف
ما وجدناه ايضا في كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح العلوي السماوي من عالم الامر والروح الحيواني البشري من عالم الخلق وهو محل الروح
العلوي ومورده والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذه الروح لسائر الحيوانات ومنه تفيض قوى الحواس وهو الذي به قوام
الغذاء ويتصرف فيه بعلم الطب باعتدال مزاج الاخلاط ولورود الروح الانسانية على هذا الروح تجنس وباين ارواح الحيوانات واكتسب صفة
اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تع ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها فتسويتها بورود الروح الانساني عليها
وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الامر وصار تكونها منه في عالم الامر كتكون حواء
من آدم عم في عالم الخلق وصار بينهما من التالف والتعاشق كما بين آدم وحوا وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تع
وخلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن آدم الى حوا وسكن الروح العلوي الى الروح الحيواني وصيره نفسا ويكون من سكون الروح الى النفس
القلب واعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب
من الروح والنفس في عالم الامر كتكون الذرية من آدم وحوا في عالم الخلق ولولا التساكن بين الروحين اللذين احدهما الروح والاخر النفس
ما تكون القلب فمن القلب متطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي مائل اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله صلعم فيما رواه حذيفة
قال القلوب اربعة قلب اجرد وفيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على غلافه
فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها
القيح والصديد فاي المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس مائل الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب متردد
في ميله اليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي لسانه الدال عليه وتدبيره للقلب
المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد
للولد العاق والزوجة السيئة فمنكر لهما من وجه وينجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لابد له منهما فالروح العلوي يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا
وحنوا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب
حنو الوالدة الحنينة الى ولدها واذا حنت النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروق تمتها الضارة في العالم السفلي وانكوى هواها وخمد

مادتها وزهدت في الدنيا وتجافت من دار الغرور واناب الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني الجنس ومستندها في تكونها الى الطبايع التي هي اركان العالم السفلي قال تعه ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فاذا سكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المايل الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذي هو القلب المجبول عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك تتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشي الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا عقل الجسم وروح الممات هي التي اذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتا وروح الحيوة ما به مجاري الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال العلماء الشرعية واشارات مشايخ الطريقة دالة على ان الانسان جوهر روحاني وجميع ما نقلنا منهم حمالة وجه صحيح وان كان ظواهر بعضها مواضع ايراد وانظار ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم في اقوالهم يتبعوا احاديث الرسول صلعم والائمة ع واكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقواعد الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب والله ولي الرحمة والاحسان

الباب السابع في بعض من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول

فصل في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم ان تعلق الشيء بالشيء وحاجته اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب المهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق المهية بالوجود و الثاني ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشيء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والنوعية جميعا بذات المتعلق به دون عينه كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء بطبيعة المتعلق به دون عينه كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة في تشخصها الى البتة الا بمادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث ان النفس بحسب اول تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التي تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهي ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالتشخص الانساني وان كان من حيث هوية النفس متشخصا واحدا ولكن من حيث جسميته اي التي بمعنى المادة او الموضوع لا التي بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مط وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل وقبل ان يخرج عقلها النظري من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار بالالة عرضي خارجي وذلك لان القوى كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مط او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الالات وكان من الواجب ان تكون تلك الالات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتي من باب الادراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا ولو لم تكن الات النفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكما انه

يخالط بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ولا شيء من المحسوسات بحيث يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات وغيرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي تماما ذو قوام ورائحة وصوت او لون وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف المعلم في كتابه فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسة لا يمكن الا بالالات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما اختلفت الالات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع الى الاذن فيقوى على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الالات وقعت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الالات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتتصرف فيها كما شانها في عالمها فعلم من هيهنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال وصورة وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة راي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى اخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وعند استكمالها تصير عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود امر منقسم متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى الها ام لا وهذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس الى مادة اما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئا من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا انه كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه فيجود ذلك الوجود ان خارجيا فخارجيا وان حسيا فحسيا وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الادراكيات و وجودها حينئذ اخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية

فصل في تحقيق حدوث النفوس البشرية

مما مر من الكلام يكفي لاثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الالات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ولم يكن يصح لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فنوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس الجزئية وجودا قبل البدن فضلا ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور كنت نبيا وادم بين الماء والطين وقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى مدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى لمباديها وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطون ومن قبله فالنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفت

الراسخون في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية على نحو المبادي والغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على نحو يتوافق مغزاهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجج كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطن احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل ما يحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت انها باقية ابدية كما سيجي بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاولى فلما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها ليست مترتبة لا ترتيبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم يقم على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك مح وان تكثرت فلا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالمهية ولوازمها او بعوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها ومادة النفس بوجه هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يق انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسما لانا نقول لم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني انا سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منها بصفة مميزة لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور او بشي ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشي بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشي عن غيره باختصاصه بشي لزم الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع الرابع سلمنا انها لا يتميز النفوس بشي من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشي من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن اخر وكذلك قبل كل بدن ببدن اخر لا الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى اخر لكان لبدن واحد نفسان لان النفوس لا يحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو مح فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث النفس وحدوثها مبني على ابطال التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موصوفة

بعوارض يميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالمهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون فيها شي من العوارض الا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متغايرة وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشي بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزؤها مخالفا للكل ضرورة ان الشي مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشي لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود ان كانت بالمهية ولوازمها اي منشا تعددها في الوجود تخالفها بالمهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما لا في وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرا هف وان كانت مخالفتها لا بالمهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية مخالفة في المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشي اذا كانت من جزئيات مهيته كان ذلك الشي مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان ينقسم بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالمهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المط اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط اخر وليس كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثاني فنقول انه اشكال برأسه في باب التميز بالعوارض قد اورده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال الحق ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في المهية واذا وجد تشخصا من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول ليت شعري ما يدريك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان اقيمت الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يجدي ما في كلامه حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في المهية والذي صح ان يق في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للامر المشترك فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب المهية كعروض الفصل لمهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لمهية النوع فان امتياز الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق والناطق من عوارض مهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها وتحصلها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور لكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن سائر الانواع المشاركة له في جنسه متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه ولا لان الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وان تاخر عنه مهية كما الحال بين الوجود والمهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على المهية في العين متاخر عنها بنحو من التقدم وزيادته عليها انما هي بحسب التصور كما بيناه مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية متحدة نوعا من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

ووجودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركات الاستعدادية التي لا تكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب ميزات جسمانية ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي ولا يجوز سبق الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهري فالحاصل ان الامتياز في افراد نوع واحد لا بد وان يكون اولا بشيء خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور فيها التكثر والامتياز الحاصل الحاصل لتلبسها ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي قبل الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بل بحسب النسبة وقد تبين ان قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي وممتز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف في تقرير هذه الحجة حجة اخرى على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت في بدن اخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال التي مضت علينا ونتذكر انا كنا في بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين في بدن اخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي اوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شيء من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى المشاعر اللهم الا ان يكون الآثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت النفوس في الاستعدادات وتتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم ان كانت النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى بنحو اخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انه يجوز ان تكون قبل هذه الابدان في عالم اخر متعلقة بابدان اخر غير الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقوم عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد ونحو المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما اصلناه كما سيجيء ذكره ان شاء الله

فصل في ايضاح القول في هذه المسألة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك والتحريك وهذان الامران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادركوا منها ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرفوا ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء والا لتركب من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم فهذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بمجرد القدر عرف حقيقة النفس بعد استقصائه ادراكا وتمام النظر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصي عنها منها ان كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالها لانها البدن كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان وكما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس ذات اطوار متقلبة في الشؤون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت ماهية انسانية كوقوع الانسان تحت ماهية جنسية حيوانية اقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها

ومن جهة انه خارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون ايضا ان الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض فيها الا بضرب من الاعتبار الذهني اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الجوهر النفساني الانسي جوهرية واستحالة المتقومة لم ركونه وانما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية كما بها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جسم وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رايهم يلزم كون النفس جسما باحد الوجهين المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها وتعقلها وتجهلها لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى ترى بعضهم متحيرا في احوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بالتناسخ الارواح واما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية ببقاء البدن اذا استكملت وليس ذلك الا ان سببها يبقى ابدا الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية وهي تجددها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغناها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمالها وتمام وجودها كما في نشأة الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج الذي تصرف ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج التي تصرفها الصانع وعمله المحتاج الى الالة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تصرف في المعقولات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غناها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الاكوان المتجددة فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبايع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام لانها بذاتها مباشرة للتحريكات الجزئية والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنرجع الى نقد اقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم النافية على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فانه لكل شخص انانية ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك قبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة والضعف لا يحصى ولا عارض غريب فانها ليست في عالم الحركات الخ فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي اجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه منها بافراد ماهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية وتلك الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

الشقا مايترتب على القوى الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متمايزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على اكوانها الطبيعية
بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة لهيأتها واليه الاشارة بقوله نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين والثاني
انه يرد على ابطال الشق الثاني انا لا نم لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات الموقوفة على الآلات وان اريد بها الادراكات الغير
الموقوفة على الآلات فلزومه مسلم ولا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير
الموقوفة على الآلات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الآلات فكان كل احد منا يدرك ما يدركه الاخر فيدرك الكل اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها عند التعلق بالابدان
والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في
هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط ويتحد كل واحدة منها اتحادا طبيعيا بحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند
استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم
التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتخصص الا بالنفس والحاصل ان ادراك
الشيء بالة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم ان يكون مدركا بها من حيث
حصولها بالآت اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات اخرى غير الآلات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات
الثالث ان قوله لا يتصور وحدتها لانها لا تنقسم بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية المقدارية
ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا
موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت بعضه فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول
من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد
ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة متجزية ومنها انهم ما ذكره في ذلك الكتاب
وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حاجب ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فتصير
في البدن يقع ضائعا ثم لا اولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك
ذلك الطرف وما يقال ان المتصرفات في الابدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و
التعلقات اقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة
والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها هيهنا وهي وان كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي
ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والآلات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات
فصيرتها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل الحكمة جليلة لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم
ثم العجب ان هذا الشيخ وكثير من سالك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس من هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير
استلزام تجدد وايجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم
الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك
ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها
عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل ما يصح احد الامرين من البدو والاعادة يصح الاخرى ولهذا اكثر ما وقع في الكتاب الالهي اثبات
الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس
الى هذا العالم وموطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء وفي رموز
الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطه من عالم الجنان قلنا اهبطوا
منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على

وبك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث الناس
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكتبه
هذا التقدم في الوجود كما حققناه وحجتناه من ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الحادثة
الموجودة ثبوتا في القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وهيهنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات
لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرء عرف
من اين وفي اين والى اين فالاولى اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى ما مع الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلام ايضا وجمع
عقله وليكن من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وروي عنه عليه السلام في معرفة النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية
هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب
وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في مائدة
هبوط النفس الى هذا العالم ما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم
معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وتراءت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم
العقلي فلولا انها ظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت
ولكانت النفس تعني الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك
ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهور فعلها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن انتهى كلامه وفي اقوال الحكماء
الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان و
ابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في النزول عن عالم
النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يحتج بفيد ان للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم
الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مشرقة مستقيمة واما كورة
منكوسة مكدرة وقوله ومايقال ان المتصرفات يقع لها حال توجب لسقوطها عن ذلك العالم شوق فاعلها دجهات عليتها وحيثياتها
وقد وقع التنبيه سابقا على ان المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية ونقائصها
وامكاناتها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم وعن صدور النفوس عنها
بالفرار من سخط الله وذلك ليس مما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا تمكن له في مشهد النور الاشد الا ترى انك اذا اردت
نظر في مسئلة الهية شديدة الغموض لم تحكم بها بعد توغلت فيها توغلا قويا بكل ذهنك قبل ان يحصل لك ملكة الرجوع اليها ويكون من
الاضطراب منها الى شغل اخر من الامور الدنية فرارا من ان يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الاخافيش
واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها
عديدة على طريق الرمز والاشارة تشير الى علة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان
العالي الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله لانها لما انحدرت الى هذا العالم صارت
غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها قال افلاطون الربانى في كتابه فاذا علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت
ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال هوليفه في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها
ما هبطت لخطيئة اخطأتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله
وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع اخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل
الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل الله النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان العالم متقنا
في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس الى هذا
العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي
ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قاله ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادني من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان تنال من العالم الحسي شيئا وتتصل به لان طبيعتها ملائمة للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسة ذلك الا ان تحفظ وتحرز ومن ذلك قوله في موضع اخر ان النفس الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الانية التي بعدها ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت بروذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته وعنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان تصير بروان يكون هي هو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت الى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف فيه قوله في موضع اخر فان قال قائل انكانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان تورده فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه توهمه بتوهم عقلي وما يدل ايضا من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني فنريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فبذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزى فبذاتها ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي وجزءها الشهواني غير جزءها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى اصلا لا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء التي دون الاعلى ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما صار ذلك لحال المبدا الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جعل يلقي بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل حالا الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشاة وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة اليها والتامل فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تأسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راوها ومصلحة راعوها مداراة مع العقول الضعيفة وترأفا عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس خاطئة وهبطت فرارا من غضب الله عليها فهم وامثالهم يعلمون انه في عالم القدس لا يتصور ستوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه حدثان اثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن سببها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة بحسب بعض الطبيعة نفس جوهرها وهبوطها اصلي مقدما على المفارق بالعلائق البدنية وكونها عقلا بالقوة اخرى لا تنفع القوة النظرية متمكنة على شأنها ان تصد عنها الا بعد حين يستعمل القوة العملية في فاعليها الحيوانية والمتناسبة فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلاقة تلك العلاقة نحو من انحاء وجودها والتعلق من سخط الله هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها لم يزل عنها هذا النقص الجوهري بكمال الوجود الجوهري التجردي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته بواسطة الملائكة فاستظهر على اهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة رديه فهذا الحديث ايضا كان يعني النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالعقل كا برهن عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها انشاط القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصادفة توفيق الله بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل والامهال الى اجل مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلائق والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكوران الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان متصرفا تارة وقع وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المقارن للنفوس غير الوجود التعلقي لها ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحوا آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وهي يقع وجودها اضاعتها معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخر فان حجة هذا الشق لا يوجب انه يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدء العقلي الذي وجدت وانتشت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها الابدية لا تنفد ولا تنقص لانه مبدع من مبدء الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا ذات ترتيب زماني او وضعي حتى يرد البرهان الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ح ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحدة من النفوس والملك ان توهم ما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي اعني الهيولى الاولى وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب مهيته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند نفسه بين ان يكون وان لا يكون ولكنه في الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفوس عند سببها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزء ولا متفرق وهذا انما يحتاج دركه الى ارتفاع نظر القلب عن حد علم اليقين عن حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان يصير مهية شيء من حيث هي هي المهية شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان المهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود مهية الى وجود مهية اخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في كماليته واستكمال الصورة جوهرية في نفسها حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت ولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم على المهية وهو الاصل والمهيات تبع له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا بالعقل فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف جوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فان للاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود واطوارا من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عنك سماء بل العقلية اولى بان تكون اولى بان تسمى باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي مفسدة في ان يكون النفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو اخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون شيء واحد موجودا بوجودات متعددة منافيا لقنيات يوجب قلب المهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية بحسب درجات قوة العالم بها
فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة
المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة
عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة
لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب المهية متحدة مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن
الادراكية فقد علم ان لحقيقة واحدة نشآت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات وصور الاجسام
واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية
هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هوياتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا
روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء الى طبقات وجودك
لوجدت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك فتشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور
انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا الحجة الاخرى ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس
غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو ممتنع اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل ليس
كوجودها في عالم الجسم متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صور عقلية
يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي
في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية
الامكان فان جهات التجرد والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة الا بالقوة في الاوقات والادوار المختلفة
كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ من حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا
وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد نوع
واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك
المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم
المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا
حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي و
جزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير
تشريح البدن والاعضاء التي يتكفلها الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل
بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا عين الحيوة والادراك
وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سابح في سائر دار الحيوان او نشأة الجنان
ذكر وتنبيه واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي ضعف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان
ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين
كافلاطن وغيره ونحن مع انا قد اثبتنا بطلان التناسخ والهمنا برهانا لطيفا على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على
غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما حملوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ النحرير مما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان شئت ان تتبعها ثم قال العبد ذلك وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي
عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحددة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثها
انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهم لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة
غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان

الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتشخص محال بل النفسية كالمادية والصورية وغيرهما
من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها
فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا
اخرويا وينقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالظاهر والتعطيل مح ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد
من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو مح ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي يتمثل بها وحدة المبدأ الاعلى
المغير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل على القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد
المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا
العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده تلك
ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانها
باطل كما مر ثم ان الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطن عليه بان علة
وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة
بتمامها بل بعضها توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها الا توقف والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها
لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على ثباتها ببقاء عللها الفياضة واحضرها انها غير منطبعة في الجسم بل ذلك آلة فاذا خرج الجسم بالموت عن
صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم
كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن
استعداد الاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس الحديد ان يكونا
موجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال سنقف على حله وهو احتجاج صحيح على
قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس يجب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله
وشأن من شئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس بنفسيته شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن منصرفة
فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد
كما زعم فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث
بحدوث البدن وكما يحدث بحدوثه ثم تبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو اخر من الوجود
بحسب استكمالها لانها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية وعينه اشرف واولى لم هو له والا وجب بطلانها ببطلانه
ثم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي دلت
لا يدل الا على ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست
بسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره
فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادر واقل قليل في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان
احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخرة للكاملين
المقربين ايضاح وتأكيد قوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان هذا كلام لم يفرق فيه بين التصرف
الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي ووقع في هذا الاشكال الذي يعتاده الاشتباه بين ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك
لان حقيقة النفس وحيثيتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي تخصها ان تتصرف
في جسم من الاجسام وتدبيره وتحركه وتنميه وتكمله وتحفظه تصرف كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره او دخال الحوت
كالراكب الماء الى حين يبلغ الى كماله فيكمله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجيين عن هويته ذاته ههنا ان النفس ما دامت
هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا
من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو وجودها النفسي كما ان تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس ولا الصورة ولا العرض وانما بحث مقولة المضاف
لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها او مساوق له الا انه يستحيل انعدامها وجودها بعينه
هو وجودها لذاتها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال الجسم الطبيعي
الى مقام النفسية كان شيئا اخر وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدم
على البدن لكان شيء واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشيء الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه
ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا لما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم بما ذكره القائل الا كون شيء واحد
مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت
والتجرد وقتا اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم
تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا ومفارقا فليجز واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي
لها وهو نحو من انحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا
قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا متحصلة تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه باضافة
زائدة عليه فالحل والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشيء مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوده ونشأته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلثة مباينة تامة لان بينها
علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتأمل وبالجملة
فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية
ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام لتشييد مرام** قد تمسك
بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان تكون موجودة قبل حدوث النفس
او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو ح والثاني لا يخ اما ان تكون
تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظ البطلان او تكون مفتقرة الى علة
دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايض واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل
كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول
مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان
وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لكان بسيطا في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لانه تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط
عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون الشيء البسيط علة مركبة اقول قد علمت منا في كلامنا على
القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجج فسادها وذكرنا
والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان مركب كالطبايع الصورية
وغيرها والله ولي الانعام **فصل** في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما ذكره الشيخ وغيره بان النفس يحدث معها
عند حدوث البدن فلا يخ اما ان يكونا متعلقين في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخ اما ان يكونا معا في الماهية او لا والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لهما ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخ اما ان يكون المتقدم

هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول بط لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن واما الثاني فبط ايض لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة
لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم يكن العلة علة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس والتالي
بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته والاول باطل والا
لكان كل جسم كذلك والثاني ايض باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع
استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى
ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان
يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة ولحية الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل الشيء جعلتم البدن
علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فنقول انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط
مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لاجرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول وفيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان
العلاقة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية
للبدن وقد عرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي لحقيقة نوعية من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يكون من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضائفين
ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما
كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه
الى النفس لا بخصوصيتها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها التشخصي وحدوث
هويتها النفسية آه اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن
ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن فقد امتنع عدمه مع وجود النفس ولا وجود مع
عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسط المادة في صنعها
في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس كل
صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحال ان تؤثر الا على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه
الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت
علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتخصصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني
باطل اذ كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية
النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست لهذه النفس الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام
ذاتها وهويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وكون
الواجب صانع العالم وكما ان عالمية الباري بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا
التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة
مستغنية عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان تم علا

يكون انقسامها لا انعدامها

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا انفعاليا
بذاته كونه نفسا مدبرة للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل بضرب من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن تجرد
معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن
الاجسام والمفارق ليس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى
والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن لكون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها
والسفينة بحالها والدار على حالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسي بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر
المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن حتى لم ينظر في ان النفوس بعضها او كلها اهل لان يتحول وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا
حاجة له الى استعماله والاستكمال به وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطريق حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود
بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان تصدي الفعل عنه
في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا مرعى في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل
او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون
شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا
لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها ولا
معنى لكون الشيء مستعدا لامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يلي عليك انشاء الله **فصل** في ان الفنا على النفس محال ذكروا فيه بيانين
احدهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب السبب دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا
استحال انعدام المسبب كما ستذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها
التام والاسباب ابدية عنه ويستحيل انعدامها الا انعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب
الصوري لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل
ومحال ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم
على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لان حدوثها لاجل امور مختلفة بحسب استعدادات مختلفة وقد سبق ان الا
جهها اليس كذلك وثانيهما ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير المتجدد هف
ونعني بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي حصلت
فيه قوة وجود ذلك الشيء له استعداده القريب اذا ثبت هذا فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان
ذلك الفنا وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفنا والذي فيه امكان الفنا يجب ان يبقى مع الفنا فاذن ذلك الشيء مما
النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفنا احتاج الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل
فذلك الشيء الباقي مما لا يجوز عليه الفنا والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزؤها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور
العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلا للصور العقلية كان ذلك
الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها
فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث
اما الذي يوجد فيه قوة الفنا لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا
ملخص كلمات القوم ولمجادل ان يمانع في اقتضاء الاعلى امتناع الفنا على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها لا على امتناع فنائها
هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه في حدوثه وتجدده كما
تجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن
المادة الا بان يقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ويصير بتدريج بعد ما كان متعلقا بقي الاشكال في ان وجوده التجردي كيف حدث والمجرد
لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صورة النفس مجردة ليست عادة

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد للشيء عبارة عن
حدوث رابطته بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكرهما من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل
قوة الفنا وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفنا اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول في
الاطلاق تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس
ليس هو البدن الحي بل شيء اخر كالنطفة وما يجري مجراها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس
بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه قابل قوة الفنا لها اذ الذي يقبل الفنا شيء آخر
هو باق مع الفنا فهي قابل كل من الطرفين اي الكون والفنا اعتباران متغايران اعتبار دعامة الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما
مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم ينادي المنادي من مكان قريب **فصل** في ذكر مباحثة مشرقية في اعلام الحكمة الفاضل المتأخر
نصير الدين محمد الطوسي قدس سره قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسئل عنه بعض المسائل
المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى
تلك المسائل المجابة وتقريرها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوا
لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود
فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف ينبغي لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم والحاصل
الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بعبارة المنقحة الواضحة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه
للاشارات غير مشبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استدعى باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به تشخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا
للتدابير البشرية والافاعيل الانسانية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا محالة
من المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مقارنة
له متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة ولكن يجود المبدأ الفياض افاض صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارقة مبدأ وكان الشيء الواحد
جوهرا من جهة وعرضا من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر ومستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض
الى بحسب الوجود الذهني العلمي بل كيف لا وفيها عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية
واحد فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية او له ذات عقلية وماديا من حيث كونه متصرفا في البدن
او له قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من نقائص الماديات الا بالعرض فهذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنبيه واما
الذي يراد الآن ان نذكره في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض
نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها
البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال
الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عند الصيد اخيرا فخراب الرحم والشبكة لا ابتلاء في بقاء المولود والصيد

ولا يغيره وايضا حاجة الشيء الى امر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلول الى جاعل دون ماهيته لانها غير مجعولة كما مر
مع انه من لوازم الوجود وككون وجود المثلث معلولا وعدم كون زوايا الثلث معلولا ثم اعلم ان العلة المعدة علة بالعرض على التجوز
وليست عليها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن
ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود انما يكون وجه
السابق من غير حامل كما في المبدعات وحجان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق و
من نظيره مراتب الاكوان الاشتدادية في وجود كوني كالسواد في اشتداده وكالحرارة للفحم في اشتدادها وجد ان حامل امكان كل فرد ضعيف
قوته يزول عند ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال
امكان الشيء واستعداده مقتضيا لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشيء قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من
وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها البدني المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها
الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اي كون ما هو حامل لامكان وجود الشيء
فزواله او زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له
بل ربما يكون تبدله الى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلنا الحادث ههنا ليس الحقيقة الا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود
ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت
متعلقة بالبدن وحامل قابلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشيء غير حامل وجوده وان وجب لا يكون
مباينا صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد اثبتوا للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا الكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا
الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى ابتداء اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية الطبيعية في هذا النوع الانساني الى
جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت
بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا لا بل ما كانت عقلا منفعلا اي نفسا وجب الا في الشخص المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت
باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر الا لمن عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء في
المبدأ المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة
بداية مرتبة اخرى وآخر درجات هذه النشآت التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح
حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم بنحو صدورها
منه بلا استحالة وتجدد فعليك بالتامل الصادق والفطن اللائق لكي تجد ما ذكرنا مستورا بعين قلبك باشراق نور المعرفة على رجائها
من عالم الافاضة والالهام والله يدعوا الى دار السلام **فصل** في ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفس
لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخلو اما ان تحتاج في وجوده
الى تلك الجسم او لا يحتاج اليه في وجوده بل في تاثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتاثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان
الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم ممتنع ان يكون جزء من المؤثر
كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وحيثية لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي
ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسمانية اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم
بالمادة ووجود المجرد مستغن عنها فاذن المؤثر في النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني فهو ان يكون تلك القوة
الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك
الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره فجسمية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف
نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه ويجب بها يختلف تاثيره فتاثيره في شيء يتوقف على ان يكون ذلك الشيء قريبا منحصرا من القرب اذ لو
لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تاثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تاثيره في القريب كتاثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم

وحظ في التاثير لان وجود الجسم ونحو تشخصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التاثير في القريب من ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد عنه وجب ان
يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس
انعكاس النقيض ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل
النفس في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى وذلك
الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس يسمى روان بخش بلغتهم ويحتج الشيخ بان العقل انه صورة
مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عقله لذاته نفس وجوده
لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي
فاطلقوا عليه الفعال مبالغة في الفعل بل هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها واما
بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم واجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية العظمة
والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة البعض كنفوس الوالدين في نفس المولود قلنا قد مر فيما سبق ان تاثير النفس
في شيء بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو
جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول ممتنع
لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني ايضا ممتنع لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت
كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك ممتنع لان الاقل من
المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا
لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة
ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شيء من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية
وهي عندنا كما سيجيء من احوالها متخالفة الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية
وان كانت متحدة النوع في اول نشآتها وسراجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات
من القوة الى الفعل علة البعض لم يلزم ما ذكره **الباب الثامن** في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب
التناسخ وفيه فصول **فصل** في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشأها ان الذي
ورد في كلام السابقين الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي
يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما القول به محمل صحيح عندنا كما سنبين ونحن نفصل القول فيها على ما نبرهن قوي على نفي التناسخ مطلقا
سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما
مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شان آخر من الشؤون
الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما يخرجان من القوة الى الفعل معا ودرجات القوة والفعل في
كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها
الجسمانية ولها بحسب الانفعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الوجود سواء كان في السعادة او الشقاوة
فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام
الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن
آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما
طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المفصل
عند القوم ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا او جسما
طبيعيا اخرا وامرا اخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احديهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى الكمال

مبرهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بعين بقائها التي يخرج بها من القوة الى الفعل وهذا كل صورة من حيث
من حيث ذاتها وهويتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تعيّنها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا انكونت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شي تمامه وكماله ووجود
الشي الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام الشي مقومه وعلته وكذا كمال الشي بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشي نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشي بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود اخر وبح وجودها الا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون المادة للشي لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادى فصول مختلفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس نسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لهيئة النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود يحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا
او غيره فبقاؤها من حيث كونها نفسا او صورة اخرى طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق في ذلك
الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها عنها ثبت وتحقق ان انتقال نفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عليه السلام كما حكى الله عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانا كان وهو النسخ او حيوانا وهو المسخ او نباتا وهو
الفسخ او جمادا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكي
الشيخ الرئيس عنه وصوبه ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية الى النشأة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرائع
الحقة وسائر الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيآتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صورته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تعالى قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات النسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله صلى الله عليه وآله يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تموتون تبعثون وروي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث انهم ما يعنيا
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه ولتمكن صفة الحمار
فيه يحشر على صورة الحمار وفي حديث اخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضأن وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه يحول بحسب الباطن ثم حشر الارواح

الى صورة تناسبها في الاخرة امر ورد في جميع الاديان ولهذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين
الحكمة كافلاطون ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن
معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه عن انكار التناسخ الى راي استاده افلاطن
كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجردة الشقية
فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السلمية المتوسطة فيهما او الناقصة
في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية
مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل او توسطوا فيه فالجميع
متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان التناسخ الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول
المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم
اما ابطاله ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من
غير جاد كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رأيا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد
شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو لخصوصه واسهل ما خذا و
ذلك لانا نقول لا يخلو اما ان تكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية
ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول وانما قيدنا المحل
الاخر بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايضا تتحول بحسب الكمية
والكيفية بل النوعية ايضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى
ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات
واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت
دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى الملكوت ومبادئها الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الدهر
والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهبت اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو ضربان لكن اخذهما ما نقل
الشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحياة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو
يوذاسف التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان الطوفان النوحي يقع في ارضها وجعله بدلك قومه وقيل هو الذي شرع
دين الصابئة لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وينال من
السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية
والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن اخر على اختلافهم في جهة النقل حيث نص بعضهم على تجويز النقل
الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن
الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجماد ايضا واليه ميل اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود
زعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية
والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة الادنى
مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى مرتبة الانسان متخلصة اليها
من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقا وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين
ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه
عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي اخر من هذا العالم او تصير
معطلة عن تدبير نفسانيا فالاحتمالات لا تزيد على هذه الاربعة والاخيران باطل فبقي احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب
اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل محال واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد ان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدوث
الاشياء سيما الجواهر لا بد ان ينتهي الى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علة النفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا
كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاولى ولانها تابعة للامور المذكورة لكن
هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتاثير المؤثر العقلي لحدوث كل صورة او نفس من المبدء الدائم الفيض
لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه
من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان
نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدء على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان
وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان
يكون لموجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحدهم ان يقول النفس المتناسخة تمنع
من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب
للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استنارة او انعكاسا اذا رفع الحجاب من جهة فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستناري والانعكاسي ولا يمنع في وقوع النور
الانعكاسي وقوع النور الاستناري عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه
الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الانساني من المبدا ابتداء عند استعداده مستندا بان
نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى مرتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل الاستكمال
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدء تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ
كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعت بحسب مزاجه واستعداده
نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات
غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قد تكون غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المغناطيس باي مزاج استعد للقوة
الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء
المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدء
الاعلى والبعد عن المادة المسماة الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا و
اقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال الكوني في الانسان اكثر واولى من الجماد
فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان يكون النفس المتعلقة
هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو
سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج
الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل الاستكمال
الطبيعي حاصل في كلا طرفي المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة
حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا انما يكون على هذا الوجه الذي زعمه الجمهور من ان ههنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من
صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر
على قياس توارد الفواعل المختارين على موضوع واحد في صناعتهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى
الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي لمباشر للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعني بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين
زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص
ليس كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كانت كما ذهبوا اليه لزم ان يتصل

كل فا

كل فاسد بدن انساني بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور
الاسفهبدي اي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى والآلات وهو باب الابواب عندهم
لجميع الابدان العنصرية لانجرار جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليه فالانسان عند هؤلاء وهم بوذاسف التناسخي
ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه ينسخ البعض ويمسخ البعض ويسنخ الباقي في عالم الغرور وان كان من الناقصين
او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاي خلق يغلب على الجوهر النطقي واية هيئة ظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرؤوس فان لكل
خلق ابدانا انواعا من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اي لكل بدن نوع من الحيوانات التي هي ابواب الجحيم وهي عالم العناصر
عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعي الخنزير والنمل وان اشتركا في خلق الحرص الا ان حرص النمل ليس كحرص
الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منها كحرص الباقي وقس عليه سائر ذمائم الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما
سيجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات في الحقائق انما هو لاجل اختلاف الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان الا انها التي كانت موجودة فيه اولا وصارت
منازلها بانتقال الجوهر بنفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها في البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية
الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الانساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة بهيئات
فلكية غائبة عنا كما يثبت في تجارة بعض مع بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال بعيد ومثل هذه الاحتمالات
البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكنها لا يبقى لاحد عماد على الحكم على امرين بالملازمة وعلى آخرين بعدمها وثانيهما
انه يلزم على ذلك ان يتطابق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس
على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت
بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل في الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون
الحيوان الواحد بعينه غيره فان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان
لم تحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلانه قد يكون الكائنات اكثر
من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان في سنين شتى لا بقاع فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في
ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر في الوباء العام والطوفان الشامل واجيب بانا لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات
وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات
في الوقت من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموت الاول بل بعد
موتات كثيرة فان من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر
الى الاوسط منه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا
في النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وحينئذ تفارق عالم الكون والفساد ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية
والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يتردد من ابدان الحيوانات الى
الانسان شيء من نفوسها بل لزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والبعوض
والحشرات وامثالها اذ بادنى حرارة او برودة او ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يكون من الانسان في الوف
من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ح لانا نقول هذا غير معلوم
الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود وباء في بعض نواحي
الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد
منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد في ان يكون لكل قوم من ارباب الصناعات
الدنياوية امة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا وخلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسطه على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر في احقاب كثيرة

وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الرديئة في برزخ بينه الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة
ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عالها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس مادامت
في بدنها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشاة الاخرى او من الاشقيا
وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهرية والاستغناء عن المحل او المتعلق حتى يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فكون النفس
الانسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من
كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما اراده مما يحكم البرهان على فساده ويضاده
القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب الغايات الذاتية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرائزها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في
الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون
بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا او اختيارا اقول هذا غير جايز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما
بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى
قليل عندهم كما ان عدة المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها مادام وجود
الموضوع قسر قاسر ولا اختيار ولا اتفاق الا القواطع التي يوجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال عن
ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة
والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشا الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استكملت بضرب من الوجود
لكن لما اعتادت في هذه النشاة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيه العقايد الظلمانية عند خروجها عن الدنيا ورفع
الغشاوة عن بصرها تعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى الشهوات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات
الراسخة وتوضيح ما ذكرنا انه ما من نفس انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال
والاعمال المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية
او بهيمية فانخرجت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحدوثها الطبيعي ونشاتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها
في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير
طبيعي ولا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية متنعمة بلوازم اخلاقها
الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الرديئة ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض
فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة
والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فهي ليست
مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيئاتها بل هي اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي
حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكلما يحصل من النفس بحسب الجهات
الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل
يكون من اللوازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل فان ذي الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل
ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها الى بدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها
منتفية بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حدوثها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر غير هذا الوجود الطبيعي
المادي صائرة نوعا اخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد
نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا او في نشاة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية
وهو ممتنع قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود الطبيعي نوع واحد لانها مبدء فصله
المقوم لمهيته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات وهو جميع
الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر

غير طبيعي

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين
وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة
كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال تخصه ولمهيته نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته
وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوائل
الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشاة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها
بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات نفسانية تخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة تصدر
منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس
خرجت النفوس بها من القوة الى الفعل وانحدث بها فتصورت بصورة اخرى ووجدت بها وجودا اخر غير هذا الوجود في نشاة ثانية
فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقايق متخالفة وتصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات
في تلك النشاة لا في هذه النشاة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل فطرتها
من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان
ويصدقه القران كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم
من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين
لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس مادامت تكون بالقوة في اول
الفطرة يمكن لها اكتساب اي مرتبة ومقامات شاءت لمكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المحصلة واما
اذا صارت مصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها وتحققت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة بطل عنها
استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود
الى مرتبة الذات الهيولانية مجرد تمني امر مستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشات ثلثة ادراكية
النشاة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخيرتين
وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشاة لا يخلو موجود عن
حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشاة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها
الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما مع
الاخرى كالمتضايفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء
ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشاة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار
العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشاة الاولى
دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول
الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن للنفوس الا قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية
الا في اول كونها الدنياوي ومبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الاراء والملكات والاخلاق
فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم
تكون اخرى لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا
مع استحالته بناء في مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئاتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من
جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها
جوهرا منطبعا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها
الكمال والترقي الى رتبة الانسان لهما من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الهيولانية والعلايق الارضية من الشهوة
والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للجرم والاخلاد الى الاجساد كيف وشيء منهما اذا غلب على الانسان

الذي هو اشرف انواع العامرات من الكائنات يوجب ان ينحط درجة الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون اليه او في النشأة الاخرة كما هو المحقق عند المكاشفين من اهل الحق من بطلان النقل فان كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوطها ونزولها الى مرتبة الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال احدى هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجودها بين القوتين وافعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسان الذي كمال نفسه في كسرهما بين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا شيء من اعضاء بدنه الا وللتحلل سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا وليس لاحد ان يقول قريبة هذا الفرس ونفسه في الانتقال والتبدل على ان النفس ادراكات كلية لانا قد نرى اذا ضربنا احدهما بخشبة ثم بعد حين جردنا الخشبة يهرب فلولا انه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال فيجي بعضها ضرب من القوة العملية الغريبة من العقل النظري ثم ان عجائب احوال بعض الحيوانات وملكاتها ككبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المغني لمشيها انه يشهد بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتفاعها الى غاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية غير لا يليق بالجود الالهي منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له الى خصائص افعاله وكمالا له متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي يسميه الفرس رب الصنم ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافراده وهي داعيتها والاختلاف فيها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرائب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة جرمية بمناسبات امزجة حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالسمعيات واقول على تقدير ان يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية وارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات حيوانية وابتهاجات حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذي نفس ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المحال المنع عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعد له بشخصه ولا بنوعه كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى الله والى دار ملكوته لا تنحصر في باب احد كما قال فلكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وهو صراط الانسان المؤدي بسالكه الى رب محمد وجميع الانبياء وآلهم وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون سائر الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها

اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان القدماء من الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول اليهم افتراء محض عندنا ومنشأه الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اصل الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلة التي كفرت بانعم الله صارت انقص واخس مما كانت في اوائل فطرتها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي افادنا الله والهمنا في ذهننا ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادي ولذلك لم يقم بلا مادة كما قالوه الا انها بعد وجودها الطبيعي في مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خسيسة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات رذيلة واعتقادات باطلة فشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بسبب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة اخرى لانها في هذه النشأة كاملة بالفعل لانها صورة وكمال لجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها الباطنية لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فينفصل عن البدن وتنفرد بنحو آخر من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فيصير محشورة الى عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة تحشرت مع الشياطين او الشهوية والغضبية تحشرت مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا الى ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة الشقية وان صارت في جحيمها الدنيوية انجس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان الصفقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن او في مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بها حين افراقها بالمعاصي والشهوات عند فساد البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من افعاله الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فيجب ان يلحق الشقاء والنكال والعقوبات التي يوعد عليها في لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء لاعمالهم والجواب لا نسلم ان نفوس الاشقياء تصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادي العالية بل غاية ما يصل اليه نفوس الممرورين والنائمين وما يجري مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم وعالم القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الاخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا عنه بما غشيهم من عظائم الاهوال واشد الدواهي التي لم يبق لهم التفات الى شيء غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير اليه في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله قال اخسئوا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية وجهناه الى غير ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الاخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي ينقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما نوراني والآخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع مختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور
المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القرد واشباهها والعجب للطاوس والحرص
للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق ردي انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوية
او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعيفها وربما
كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسبه كل مذموم في نفسه وضعف ذلك وما
ينتظم له من بابي الاخلاق المذمومة تراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها احد الا الله تع يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية
والضعيفة واختلافه ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون
الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او زال مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه في الرداءة نوعا او مرتبة الى بدن
نوع آخر من الحيوانات المناسبة له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقي فيها وفي الابدان المتناسخة
منتقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يتصحح ويستقيم عندنا في غير النشاة الدنياوية عندنا ايد
في عالم الاخرة فقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المتناسبة على الوجه المذكور
لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه وليس لقائل ان
يقول ما قررتم في ابطال النقل بعينه جارية في تعلق النفوس الى الابدان في النشاة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به
فلابد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا لانا نقول الابدان الاخروية ليست جودها وجودا استعداديا ولا تكونها بسبب
استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة عن اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم
تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها
الاستعدادية فلكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشا منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعداد
وحركات المواد كما في هذا العالم ثبتا وليس وجود البدن الاخروي متقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل
الجعل بينهما ككيفية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الاخر ولم يحصل لاحدهما استعداد
من الاخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرآنية
دالة على ان البدن الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام
كل شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باق من اول عمره الى اخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لانها
ابدا في التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في
كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الانسان بقاؤه بعينه
من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد
الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والآلات هي النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا
لا يقال المرجوم في الشباب وعوقب في الشيب انه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وضرب
من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لاجل ما صدر منها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء
مع تبدلها في الاخرة الى نوع اخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة
وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان
ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر
اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس
الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الاخرة ومنها ان العالم الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام
هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

واظلمها

واظلمها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد
ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها لانهم وردوا انه اخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم
ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة
الفاسدة فلابد وان لا يذوقون الا الموتة التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد
في نشاة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشاة التي يقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشاة ادراكية
هي اصفى والطف عن هذه النشاة الكثيفة وهي الدار الاخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والمؤذي في الحقيقة ليسا من الامور
الخارجية عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجية ولا يمكن ادراكه بهذا الحس الظاهري
الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر
الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة
من نتايج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتعنى فاذا ارتفع
الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات افعاله ولحقات اعماله فيقع لها ما كان ينتج من الاخلاق
قبيح الاعمال ورديء الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الاخرة
وان كانت الطف من جحيم هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء والامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها
يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى التالم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين يشير الى
ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر اذواقهم وعمى بصيرتهم من ادراك من
تامل في الاهوال العظيمة التي يراها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها عن ايلام
الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا ان عذاب الاخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا واوصل الى
النفس واعرق فيها من هذه الحسيات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان للجوهر
الروحاني المجرد عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليس معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه
من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشاؤها المتخيلة ومعلوم ان الفايض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون
الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والافة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها
راجع الى هيئات مادية فموضع التعذيب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الاجرام فلا تعذيب بالجهل
المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه مواد ذلك بالكلية ولا شوق الى ما لا
تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تالم بالشوق اليها الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد ارتفعت المشوشات الحاجبة عنه
فكان حاله كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ لا
فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده الصور وحفظ الذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر
الروحاني انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فاية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجب اختصاصه به وتجدد به
من بين سائر الجواهر المفارقة لابدانها البدن دون غيره من الاجرام بل الى جزئه دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو
موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس ويتحرك بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات الفكرية كما يعرض لجوهر
الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف
فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه
حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا دخانيا تحت كرة الاثير وتحت
فلك القمر كما زعمه قوم آخر فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فان كان قرب من النار او من الفلك
النار فيحيله النار بسرعة الى جوهرها او يحيله بسرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منهما ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل

فصعد بخارا دخانيا فتكاثف فنزل بردا وليس في جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من البرد ويحرسه عما نجده غيره بركما
للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس لتحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ثم لما كانت النفوس
المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم مما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجواهر
او عدم نهاية ذلك وكلاهما محال والجواب ان التجرد الواقع في كلام الشكاك ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية
جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية
دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجيء بيانه في باب المعاد وقوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور الجزئي وليس معه قوة
التخيل فهو وهم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وله قوة
متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوة باطنية وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة ادراكها ترجع
الى امر واحد وكذا ترجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه
القوى الظاهرة كلها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و
امتدت نازلة الى مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم و
لمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري الشهودي على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا
بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور ههنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فان
كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات ورضوان وروح ونعيم
وملائكة يستمد منها في العقبى ويرتاح برؤيتها ومعاشرتها في اخراه وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والآراء
الكاذبة والموذيات الباطلة صارت الحيات مادة وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين يستمد منها في اولاه
ويتاذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها آه فهو
مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا
يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية
على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا فمقدماته فبعضها مما
يحكم بصحتها ويعترض عليها لموافقتها لما نحن فيه وبعضها مما لا يضر ناصحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا ولا
تصويبا ثم اني لا اتعجب من بعض الموصوفين بتحقيق المعارف الالهية والاستشراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة
توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم
سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد تعقلهم
بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف في تلك القول في تعلق نفوس
الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة محوجة الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر
وفوق كرة النار جرم كري غير منخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من
اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب تلدغ وحيات تلسع وزقوم يشرب وغير ذلك وقال ان هذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ
ولست ادري لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والمجردة لم يتجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة للملكات وحيلاتهم
مخصصة لتصوراتهم يخلو الى الروح الاكبر انتهى ولكن قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا يتم
الا بان يكون له معها علاقة عليه ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس صورة كمالية له مدبرة
او بحسب بعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لا بد ان يكون ذلك الجسم في تصرف النفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بالنسبة
الى الآلة وضعية كالمرائي او الاشياء الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية
التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه
ما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مباديها العقلية

لا منطبعة ولا قابلة لتاثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق ولما لم يكن
لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك
الاجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما الطبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعية
فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام
اذ الثانية متفرعة على الاولى فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا
لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات
الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ الينا يتصور بنفوس وصور
خيالية غير التي تناسبها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مؤلمة شريرة ردية
مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس الا هيئاتها الردية وتخيلاتها
الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا
كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور
الواقعة في نفس الامر فلا يستقيم ما قالوه ولا يستقيم تصوره من كون الصور مما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الراي في الجرم الفلكي
غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعة خامسة فلكية على ما صوروه وان كان جرمه
تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وساير ما يلزم من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه
فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المنقوشة فيه كما هو
راي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون بازاء كل ادراك بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية
في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المؤلمة للاشقياء في النشأة الثانية كما وعد بها
صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشأة اخرى في صقع آخر غير حالة في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة
بذواتها انما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح في المرآة ليست قائمة بها
بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها الذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان
الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما في لذة ومن الآخر في الم و
مشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي
المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحديهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون
النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا وح يكون فعالا وادراكا بجهة واحدة كما اشير اليه
سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها
والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او
الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية الدنياوية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالذاذ
والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وآلامها من جملة آثار النار
الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين
ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير **تاييد وتذكرة** ومما يؤيد ما
ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري ويتوزر ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم
الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر منوطة باعمال و
افعال حدثت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قال قدوة المكاشفين محي
الدين الاعرابي علمك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح
المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتی بعدهما من مراتب المعارج ولها الاخرویة وایضا التی تلحق الارواح فی البرزخ الاخیر انما هی صور الاعمال ونتیجة الافعال السابقة فی الدنیا
بخلاف صور البرزخ الاول فلا یکون احدهما عین الاخر لکنهما یشترکان فی کونهما عالما روحانیا وجوهرا نورانیا غیر مادی مشتملا علی صور العالم
ما قال الشیخ برده فی الفتوحات ایضا فی الباب الحادی والعشرین وثلثمائة من ان هذا البرزخ غیر الاول ویسمی الاول بالغیب الامکانی والثانی بالغیب
المحالی لامکان ظهور ما فی الاول فی الشهادة وامتناع رجوع ما فی الثانی الیها الا فی الاخرة وقلیل من یکاشفه بخلاف الاول ولذلک یشاهد
کثیر منها ویکاشف البرزخ الاول فیعلم ما یرید ان یقع فی العالم الدنیاوی من الحوادث ولا یقدر علی مکاشفة احوال الموتی وکذا قوله فی
الباب الثالث والستین منها بعد تبیین ما یراه الانسان فی المرآة والی مثل هذه الحقیقة یصل الانسان فی نومه وبعد موته فیری الاعراض
صورا قائمة بانفسها تخاطبه ویخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا یشک فیها والمکاشف یری فی یقظته ما یراه النائم فی حال نومه والمیت بعد
موته کما یری فی الاخرة صور الاعمال توزن مع کونها اعراضا ویری الموت کبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من یدرک
هذا المتخیل بعین الحس ومنهم من یدرکه بعین الخیال القطع واما فی النوم فبعین الخیال قطعا وقوله ایضا فجمیع ما یدرکه الانسان
بعد الموت فی البرزخ من الامور بعین الصور التی هی بها فی الدنیا وقوله ایضا فی آخر هذا الباب وکل انسان فی البرزخ مرهون بکسبه محبوس
فی صور اعماله الی ان یبعث یوم القیمة فی النشأة الاخرة **فصل** فی تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة کیفیة نسبة النفس الی البدن
الاشارة الی الموت الطبیعی واجله والفرق بینه وبین الاجل الاخترامی اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها کما ظنه اکثر الخلق حیث
زعم اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبایع وظنوا ایضا ان النفس یحصل من الجسم وانها تقوی بقوة الغذاء وتضعف بضعفه
لیس کما توهموا وانما النفس یحصل الجسم وتکونه وهی الذاهبة الی الجهات المختلفة وهی معه ومع قواه واعضاءه بدبر حیث ما ارادت وتذهب
بحیث ما شاءت من هبوط الی اسفل او صعود الی فوق بحیث یمکنه مع کثافة البدن وثقله فمتی ارادت صعوده تصیر صاعدا به تتبدل
ثقله خفة واذا ارادت هبوطه یهبط ویتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الی عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلی فلا
یمکنها ان ترتقی الی هناک بهذه الجثة الکثیفة بل ببدن نوری من جنس تلک الدار اذ انحصلت من هذه البنیة المظلمة کما ان الطلوع الی
جنة المقربین وصقع الکاملین من الصور المفارقة العقلیة والمثل الافلاطونیة النوریة لا یتیسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد
والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الکونین ورفضت العالمین والغرض من هذا الکلام ان النفس لترقیها الی هذه
المعارج لیس من ان یقع البلاء فی وجودها بل البدن من توابع وجودها فی بعض المراتب السفلیة وبهذا الاصل ینفسخ مذهب التناسخ
ومذهب من یری ان منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبیعی هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغریزیة وکلال الاته
وتعطل نظامه وتزلزل ارکانه وخراب دکانه کما ظنه الجمهور من الاطباء والطبیعیین ان انقطاعها من البدن لاختلال البنیة وفساد
المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فی الوجود علی التدریج وینقطع شیئا فشیئا من هذه النشأة الطبیعیة
الی نشأة ثانیة لما مر من اثبات الحرکة الذاتیة للوجود فی الجواهر المتعلقة بالمواد الهیولانیة فالنفس یتحول من ذاتها من طور الی طور وتشتد
فی تجوهرها من ضعف الی قوة وکلما قویت النفس وقلت افاضة القوة منها علی البدن لانصرافها عنه الی جانب آخر ضعف البدن وقواه
ونقص وذبل ذبولا طبیعیا حتی اذا بلغت غایتها فی التجوهر ومبلغها من الاستقلال ینقطع تعلقها عن البدن بالکلیة وتدبیرها ایاه
وافاضتها علیه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبیعی دون الاجل الاخترامی الذی بسبب القواطع الاتفاقیة فهذا ذبول البدن
بعد سن الوقوف الی ان یهرم ثم یعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الی النشأة الثانیة التی هی نشأة توحدها وانفرادها
عن هذا البدن الطبیعی وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها فی الوجود وهذه الحالات البدنیة المشاهدة من الانسان من الطفولیة
والشباب والشیب والهرم والموت کلها تابعة لما بحذائها من حالات النفس فی القوة والفعل والشدة والضعف علی التعاکس فکلما حصلت
للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الی ان تقوم النفس بذاتها ویهلک البدن بارتحالها فارتحالها یوجب خراب البیت لا ان
خراب البیت یوجب ارتحالها فقال فی الفارسی نظما جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چکنم خانه فرو میاید انما یصدق فی الموت
الاخترامی لا الطبیعی وبالجملة اکثر القوم لما لم یفطنوا فی النفس بهذه الحرکة الرجوعیة وهی السفر الی الله الذی اثبتناه فی اکثر الموجودات
ذکروا وجوها غیر سدیدة فی حکمة الموت وفی ما بیناه یظهر المناسبة فی اطلاق لفظ الطبیعی علی هذا الموت دون ما ذکروه وقد سبق ایضا
ان الذی بیناه لا ینافی الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس وتعذیبهم فی الاخرة بالجحیم والنیران وغضب الرحمن وسائر ما یجری علیهم جزاء
لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتایج لاخلاقهم وملکاتهم السیئة واعتقاداتهم الفاسدة کما سینکشف لک زیادة الانکشاف واذا
تحقق ما ذکرناه فی الموت الطبیعی وان منشأه توجه جبلی الی جانب الاخرة والقرب من الله تعالی ظهر وتبین بطلان التناسخ مطلقا بجمیع
اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصری سواء کان بالاجل الطبیعی او بغیره ببدن طبیعی آخر وانتقالها من بدن الی آخر
اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت بآخر لکان تعلقها به عند اول تکونه حتی کونه نطفة حیوان او جنینا فی رحم کما اعترفوا به فیلزم ما اصلنا
من البیان الخلف من عدم التطابق التعاکسی بین مراتب استکمالات النفس والبدن علی الوجه المذکور **تذکرة** فیها تبصرة
اعلم ایها السالک الی الله الراغب الی دار کرامته بقوة الحدس انک قاصد الی ربک صاعد الیه منذ یوم خلقت نطفة فی قرار مکین
وربطت بها نفسک تنتقل من ادون حال الی حال اکمل ومن مرتبة هی انقص الی مرتبة هی اعلی واحکم والی درجة هی ارفع واشرف الی ان
تلقی ربک وتشاهده ویوفیک حسابک ویوزن حسناتک او سیئاتک فیبقی عنده اما فرحانا مسرورة مخلدة ابدا سرمدا مع النبیین
والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولئک رفیقا واما محزونة متالمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة
مع الکفرة والشیاطین والفجرة والمنافقین فبئس القرین ونحن قد بینا من قبل ان جمیع الموجودات التی فی هذا العالم فی السلوک الی الله
وهم لا یشعرون لغلظة حجابهم وتراکم ظلماتهم لکن هذه الحرکة الذاتیة وهذا السیر الی الله تعالی فی الانسان ابین واظهر سیما فی الانسان
الکامل الذی یقطع تمام هذه القوس الصعودیة التی کنصف دائرة من الخلق الی الحق کما یعرفه اهل الکشف والشهود من العلماء الذین لم
ابصارهم الباطنیة عن ادراک حقایق الاشیاء کما هی علیها بغشاوة التقلید والاهواء وحجب الهوی والدنیا وذلک فضل الله یؤتیه
من یشاء **تمثیل** لهذا المثال البنیة الانسانیة فی هذا العالم مثال السفینة المحکمة الآلات فی البحر من فیها من القوی النفسانیة والجنود التی
فیها المسخرة باذن الله المرتبة فی امر هذه السفینة المصلحة بحالها فان سفینة البدن لا یتیسر السیر بها الی الجهات الا بهبوب ریاح
الارادات فاذا سکنت الریح وقفت السفینة عن السیر والجریان وبسم الله مجریها ومرسیها فکما انه اذا سکنت الریح التی نسبتها الی السفینة
نسبة النفس الی البدن وقفت السفینة قبل ان یتعطل شیء من ارکانها ویختل واحدة من آلاتها کذلک جسد الانسان والاته اذا فارق
النفس لا یبقی له الحس والحیوة التی فی مثالنا بمنزلة حرکة السفینة وان لم ینعدم بعد شیء من مواد البدن والاته واعضائه الا ذهاب نفخ الروح
الذی بمنزلة ریح السفینة والبرهان حق ان الریح لیس من جوهر السفینة بل محرکها تابعة لحرکته ولا السفینة حاملة للریح بل الریح حاملها
ومحرکها باذن الله ومجریها بامر الله ولا یقدر السفینة ومن علیها من الجنود والقوی المختلفة الراکبة علیها استرجاع الریح بعد ذهابها
بحیلة یعملونها او صنعة یصنعونها کذلک الروح ونفخه لیس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا یقدر احد من القوی والکیفیات
المزاجیة علی استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حیوة البدن وحرکته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل مذهب
التناسخ الذی عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الی البدن بعد ذهابها عنه تارة اخری من جهة صلوح مزاجه واستعداده فان المزاج
المزاج تابع للنفس کما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره علی الالتیام لا النفس تابعة له ولعناصره
واما الفرق بین الاجل الطبیعی والاخترامی فی مثال السفینة هو انک اذا علمت ان هلاک السفینة بما هی سفینة من جهتین اما بفساد
من جهة جرمها او اختلال ترکیبها فیدخلها الغرق ویهلک من فیها ان تخلوا عنها ولم یتدارکوا باصلاح حالها کهلاک الجسد
من جهة غلبة احدی الطبایع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا یبقی النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتعوجت بنیته
وانحرفت عن الاعتدال وضعفت آلته کما لا یبقی الریح کما لا یبقی الریح للسفینة بسبب اختلال آلتها والریح موجودة فی هبوبها غیر معدومة
فی الموضع الذی کانت قبل هلاک السفینة فکذلک النفس باقیة فی معدنها کبقاء الریح فی افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانیة
فهی بان یکون هلاک السفینة بقوة الریح العاصفة الهابة الواردة منها علی السفینة ما لم یسعها ووسع آلاتها حمله فتضعف الالات
وتکسر الاداة لضیق طاقتها عن حمل ما یرد علیها کذلک النفس اذا قویت جوهرها واشتدت حرارتها الغریزیة المنبعثة عنها الی البدن
ضعف البدن عن حملها واختل ترکیبه وجفت آلاته وفنیت رطوباته لاستیلاء الحرارة فان التحقیق عندنا ان الحرارة الغریزیة فی
المشایخ اکثر واشد من حرارة الشبان وانما لم یظهر آثارها فیهم لقلة الحامل وذبول المادة عکس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من
حرارة الشبان وکذا منشأ عروض الموت الطبیعی غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدی الی فناء الحرارة عن البدن بالعرض
فیقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبیعی من باب الضرورات اللازمة لبعض الغایات الذاتیة کما علمت فی مباحث اقسام العلل والغایات

الذاتية بعينها هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها
ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخرج عن امرين فان كان من فيها عارفين بموجب التقدير
الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق
الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا
من الغم والحزن ووصلوا الى نعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستعدين
لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة
هي بنفسه هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم
انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي
للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم
انه العاقل المدرك الحساس المشتهي الغضبان المتحيز والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل
ولوازمه وبعضها من باب الحس والتخيل ولوازمهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن
اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه
ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على
القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان يجعلوا شيئا كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع
ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الافاعيل
بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس
ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة
النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية
فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول
كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رايناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد
وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في
موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة
الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في
الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد
وان كان هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجود فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد
واستدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون
له تمام اخر به تتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق
انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المتفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا
القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالقياس الى النفس الحساسة او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها نافعة
جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بان قالوا قد دللنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة
من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتاثر عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة
متاثرة مما تاثر عنها تان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة
اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى
الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود
المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يختص

بينها وبين هذه المعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان
الاولان باطل بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا
جسمانيا وهو النفس اقول هذا الكلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الاشكال فان لاحد ان يقول ما دمتم بكون النفس باطلة
القوى فان عنيتم بان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الساكن الكاتب
الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة
في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من
الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخرى عن فعله اليس ان العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة
في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم بان النفس
مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات تكون
ذاتها محلا لهذه القوى ومبدأ لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن
من الذي احكمه واتقنه ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى
وحصول التدافع تارة في فعلها اذا كان لكل جوهرا واحدا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها
الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات
قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش في الصماخ وايضا يلزم ان يكون
الانسان انما يبصر ويسمع لا بابصار واسماع قائم بذاته بل بابصار واسماع بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس مدبرا ان القوة
الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكلا على
وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه الى بعض في شيء من ذلك عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت الف صفة
لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الامر على وجه كلي ثم يكون
ذلك الادراك سببا باعثا الطلب الكلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص القابل وذلك
الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا نهاية ما يمكن ان يقرر كون
النفس باطلة القوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة
وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين الى امر آخر من شانه ان يدرك على وجه كلي
ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كالانسان كيف مع انا نعلم ظاهرا
انه بري من هذه الاثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرك وتتحرك وتعتريها الشهوة
والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم ان الذي يدرك الكليات منا هو بعينه مدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه
الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التاليفية كالنسبة بين الملك وجنوده
وصاحب البيت واولاده وعبيده وامائه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها في
معرفة الوجود الحق وشئونه الالهية المستفادة من علم الاسماء التي علم الله بها آدم ثم المشار اليه في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا
الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة
كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة والوضعية
والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين سائر
النفوس الحيوانية لها مقامات ثلثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات
والانفعالات في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام اخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه
الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضع للاختلاف والانقسام ومحل
للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا يقوم بعض

من الانسان الوحشي لكن كنفرق الاتصال وبعضها من واحد اللبسة كالالتيام ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب ويتألم ويلتذ من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثر في عالم الحس الباطن غير متكثر في عالم الحس الظاهر ثم نجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية او حيا البرزخية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني بجميع اعضاء عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة المعنى والحقيقة فله وجه عقلي ورأس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدء لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك وجهات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المنتشرة في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بينا مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود آلات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه حاجة الى مواد وآلات جديدة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يباشرها او ينفعل ويتكمل بسببها واما النفس فلابد لها ان تستكمل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال من جوادها وآلاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا اليس لها جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة محتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام ودفعا لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما يزغ نور الحق عليك من افق بيانه حسبما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المنكرين لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا لوجب ان يكون من شأنها مخالطة المادة تارة وذلك عند ما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع ايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها شاهدة لها ابدا كما هو القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما ان الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يلائم هذا الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس يحتاج الى مخالطة المادة عند ما يتصرف في الغذاء ونحوه فلعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط يتصرف تصرفا في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان التوليد والنمو ربما يعلل في الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يطلب ذلك الفعل وكما ان الروح الذي في النخاع ويقع مع قرب الامكنة اختلف مزاجه للاختلاف الذي اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون مزاجه الاوقات من العمر يختلف بها استعداد التاثر عن مبدء واحد بآثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كان مزاج السن اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدء النمو شيئا واحدا هو مبدء افاعيل اخرى وبطلان النمو وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

فاذا كانت

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فعالة انتهى قوله بالفاظه وفيه ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه تشخصا ليس يخفى فان الجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال الشخص وعوارضه وان الاول لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة مطردة وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشأها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض لبعض اخرى او انصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت قواها عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس اولى فان احوال الانسان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشأتها الطبيعية من بعضها الى بعض ثم في نشآت العقل فللنفس في كل وقت نحو من الوجود يقتضي فعلا آخر يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدء بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال لا يصح صدورها الا من واهب الصور بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد عرفت فساد قاعدته وبطلان انكاره للصور والقوى حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والكمالات هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدء للكل وان كان صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة التي في التسخين والماء في التبريد وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها اظلال لما في النفس من الهيئات النفسانية واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي اعضاؤه وهيئاته ظلال ظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا ما يجد نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير نقصان وعوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والا لشاهدها كل سليم الحس ولكن كذلك فعلم ان موطنها عالم آخر هو عالم الغيب والباطن واما ان تلك القوى والآلات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس وبتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ لصدور هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدء لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول صريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكن اعني به انه يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك لانه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نذرة

لانه صنم الصنم فقد بان ان الانسان العالي حساس لا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما ينال الحس من الانسان
الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشمخ مقامه في الحكمة الالهية واعلى رتبته حيث
حقق هذه المسئلة على وجه وقف افكار من بعده من المتفكرين دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابي علي ومن في
طبقته لغفلتهم عما ذكره فان الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد
وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع ان في كل انسان ثلثة اناس متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر ان
هذا الهيكل الانسي بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسي وهو ايضا صنم للانسان العقلي ومثال له وهو المحشور اما في زمرة السعداء
واهل الجنة او في زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفساني الاخير
بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها لا بالة طبيعية يحتاج اليها في ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصورة زائدة
حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل في تضاعف الصور الادراكية فلذاته
بذاته لادراك المبصرات بصر ولادراك المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس
وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها لا بامر زائد من صور القضايا
وهو الشهوة لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلي البسيط
في نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحساس عقول ضعيفة وتلك العقول حساس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان
اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا والحساس فصل جنس والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في
الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي
كنسبة هذا الحيوان الحسي الى الحيوان العقلي وكذا نسبة المحسوس ههنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذي في هذا العالم الادنى كشبح
الحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الاعلى و
متصلا به اتصالا وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه ولمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة
في العالم الاعلى في علم الله الازلي كما ورد في الحديث النبوي على قائله واله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم
انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجد بهذه الحواس الباطنة الاخروية تلك الامور الغا
عن هذه الحواس الداثرة حيث قال في الذوق ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي البصر زويت
لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفي اللمس وضع الله يده بين كتفي فاحسست بردها بين ثديي وفي السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا فيه
ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعي السفلي بواسطة الانسان النفسي المتوسط
بين العقلي والطبيعي واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة
ذات المرئي الاشراقي ومقتضى الثاني افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها الذي هو
العالم ويدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا في مباحث الابصار من ان المادة
ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهي مجردة عنها وعن غواشيها موجودة
في صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصرة وعدم الاشتراط بها في المتخيلة **فصل**
في المتعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف
النوراني المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اي كون النفس غير متصرفة اولا الا في ذلك الروح
الذي قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودرديها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى
البرهان اذ درجات الوجود متفاوتة مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف والخسة فمن الحيوان لو ان
جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوي بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه هو كالعظم في الولد وما بين الطف لطيفة واكثف كثيفة
وسائط متناسبة قد نضد بعضها بالبعض كما في طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على تدبير المحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا
شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثلا الروح الغريزي مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو في افق الدم

ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس
وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب الاجزاء وهو القابل المتأثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان
يتصور التضاد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكذلك الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان
في جسمانيته جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى المحيط وجزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفة واكثف
كثيفة وسائط متناسبة منضدة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكيمي وقد دلت الاثار على ان الطفها ذاتا ابينها
تفعيلا واكثفها انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات
وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى واحد انما يكون اقسامه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الوجود الفائض
من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم
ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل بينهما نوع
وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينها وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من
الطرفين وذلك المتوسط ايضا متوسط اخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الروح النفساني والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين
البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سد الاعصاب يوجب بطلان قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلي جهة الدماغ و
لا يمنع الا نفوذ الاجسام والنجار والتجربة الطبية ايضا شاهدة بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب
الفزع والسكتة والغم والحزن والمالنخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة وكان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد لهم
من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري وساير الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة
ذلك العضو الذي هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة ساير الاعضاء ووجودها هو القلب والدماغ وعند الاكثر
من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه احر ما في البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح البخاري الغريزي وايضا الحركات
الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا في اصله لزم احراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية
وايضا اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ
والكبد وساير الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ
لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدء لا من الاخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض
شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول المانع ان يمنع كون منبت الالة
واجبا ان يكون هو المبدء لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا الالة وكانت استفادته القوة من المبدء بعد ان وصلت الالة الى
العضو المفيد فتح مبادي قبل الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا البحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع

في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقامات قواه وان
بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول **فصل** في خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق
الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية وبين الداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة ما و
معاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في
الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع
فان الاغذية التي بحسب الطبيعة غير صالحة لاغذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج
الى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة
بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان
في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت
لانه ينشعب الى حروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان للتنفس المضطر اليه
في ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا تثبت ولا تبقى بل تنعدم عند وجوده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

في صلاحيته لمن الاعلام هي الاشارة الا انه اول منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان
يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم
قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات
الاخرى فان اغذيتها طبيعية او قريبة منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والثقب والكهوف لحاجة الى الكلام ومع ذلك فان
لها اصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب روية واعلام يفهم بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة
تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور
التي يحتاج الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فلاجل ذلك وقد
اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنائع العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى وخصوصا
الطير فصنائع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة
من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج
فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال مراصة شبيهة لشكل صاحب البيت
فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان لم تتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما
او يقع لها الفرج داخلا كما في ذوات الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تلقاء
نفسها التشخصية الجزئية عن استنباط والا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدور ذلك عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها و
واكثر فائدة تلك الصنائع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كانه الصفوة والغاية في وجودها وخصوصا
وما يرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكسبه انما يرجع فائدته
الى ذاته التشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية التشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية لتشخصها والبقاء
العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية يسمى
بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع
من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه ويتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من
احدهما والاقدام على الاخر وركز في نفسه ذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما ساير الحيوانات فانها
ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئة
نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلايمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص
وكذا نشوه عند امه من اول صغره والفه بها صار باعثا الحرمن الالفة يزجره عن الشهوة الى اتيانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل
كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية
في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه قد يظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى
هاتان الحالتان الا بحسب الآن في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون
فيه بل ذلك نوع بضرب من الالهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى حجرها منذرة بالمطر فانها اما
ان يتخيل ان ذلك موذ يكون او مطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضربه ويوذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام و
بالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما يصدر من الانسان من جهة نفسه التشخصية ومن ساير الحيوانات من جهة عقلها النوعي تدبيرا
كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت
به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا
العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او
خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان ساير الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص
الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

المعرفة

معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفنى
عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهنالك التخلق باخلاق الله تعالى ثم فيه جملة من خواص الانسان
وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن
كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا
عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في
امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت
كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول الامور جزئية وتصدر
عن اراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للانسان اذن قوة يختص بالاراء الكلية وقوة اخرى يختص با
لروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس و
التامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم
وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا احكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكام
قوة اخرى في الحيوان ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبرى فيما يروي
وينتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل
عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك
من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن
فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل
او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان حس وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته
الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها
الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد
منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما تبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالالات
وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الالات البتة وهذا كله سنشرح في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة لولا
مخافة الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب
المتحدث والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عقلي الى قوله بل قد يستغني بذاته
تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها الا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي
له هذه القوى الا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد الاتها
وافعالها وانفعالها لانها في عالم الطبيعة والحس لا في عالم النفس فقط والتزاحم لانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا
شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن له
تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بدان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بدان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي
العملي لا بدان يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف
الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور
حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن ليست كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يقوم
وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهرية طبيعية لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسية والطبيعية وقد مر ايضا
ان نفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل وصارت
احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها واين صورة البدن العنصري المادي الصورة التي هي بذاتها معقولة

بالفعل لها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها فيحصل ذلك الابتهاج في الوجود واستكمالها في الجوهرية واشتدادها في الكون ويرقيها من أدنى المنازل إلى أشرف المقامات والمعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبي صلعم ورقيه إلى كل مقام واستكمالها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل ع وكذلك نري ملكوت السموات والأرض وقوله حكاية عنه إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض فإن مرتبة البشرية كما قال تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم وهذه المرتبة الإلهية التي أشار إليه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل

فصل في أوصاف النفس الإنسانية ومجامع أخلاقها واختلافها في الشرف والرذالة اعلم أن اختلاف الواقع في الصفات الإنسانية راجع إلى قوة النفس وشرفها ومقابلها أعني الضعف والخسة وهذا ما يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في أحوال الوجود وأن شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتا وصفة فنقول إن النفوس الإنسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة فالنفس القوية تتناهى إلى أنه يصدر منها الأفعال العظيمة منها والشديدة في أبواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشآت الوجودية والغرض الضعيفة في مقابلها مثال ذلك أنا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انصبت إلى الفكر اختل إحساسها أو إلى الإحساس اختل فكرها وإذا اشتغلت بالتحريكات الإرادية اختل إدراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين أوصاف من الإدراكات والتحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل فالأول كما لأصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني كما لأصحاب العلوم الكثيرة وأما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية أما الحكمة فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا والأحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الإنسانية متفاوتة فيها حتى أن البالغ منها إلى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار إليه بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار إشارة إلى عدم احتياجه في اكتساب العلم إلى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا تنتفع بتعليم معلم وأما الحرية فمرجعها أن النفس إما أن لا تكون مطيعة بغريزتها إلى الأمور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية وإما أن تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وإنما سميت بها لأن الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم أن الشهوة مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الأمور البدنية سواء تركها أم لم تتركها بل الشائق التارك أسوء حالا وأدنى درجة من الشائق الواجد في الحال وإن كانا أحسن حالا منه في المآل لأن عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا أن الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وإن كانت أيضا فاضلة وهو معنى قول الفيلسوف أرسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف وعلاقته العقلية أقوى كان أكثر حرية ومن كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات وإلى هذا أشار أفلاطون الإلهي بقوله النفس أربح في أفق الطبيعة وظلها والأنفس الفاضلة في أفق العقل وإذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن المادة فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية يرجع إلى هاتين الفضيلتين وكذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها إلى أضدادهما ولا يكمل تزكية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها ولو تركت البعض وغلب الباقي عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقية ولا ينجو من عذابها الإمن أتى الله بقلب سليم وقال تعالى قد أفلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي صلعم إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق وكما أن للإنسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة والحرية وهي أربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الأمور فإذا استوت هذه الأركان الأربعة التي هي مجامع الأخلاق التي يتشعب منها أخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق أما قوة العلم فاعتدالها وحسنها أن يصير بحيث يدرك به الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الأعمال فإذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي الحكمة أصل الخيرات ورأس الفضائل ووصفها قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وقال أيضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الأول وهي كلما كانت أكثر وأشد فهي أفضل بخلاف المعنى الأول وأما قوة الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها وانبساطها على موجب إشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة وأما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

تحت إشارة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة الثالثة منزلتها منزلة المنفذ الممضي لأحكامه وإشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان ينفذ فيهما الحكم والإشارة وهما كالكلب والفرس للصياد ينبغي أن يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والأخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه وأما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فإن مالت إلى طرف الإفراط سمي تهورا وإن مالت إلى النقصان سمي جبنا ويتشعب عن اعتدالها وهو العفة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك وأما إفراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة والكبر والعجب وأما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الأهل وعدم الغيرة وصغر النفس وأما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن إفراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة و يصدر عن إفراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للأغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك وأما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل والتدبير وجودة الذهن ونقابة الرأي وإصابة الظن والتفطن لدقائق الأعمال وخفايا آفات النفوس وأما إفراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه رؤس الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر بالتنافي برؤس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة وفروعها هو التوسط بين الإفراط والتفريط والغلو والتقصير وخير الأمور أوسطها وكلا طرفي قصد الأمور ذميم قال الله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال أشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الأمور عن الاستقامة إلى أحد الجانبين فبعد ما لم يتم مكارم الأخلاق ومما يجب أن يعلم في هذا المقام أن قوة النفس غير شرفها كما أشير إليه وكل منهما قد يزيد في الآخر وقد يتفق لوازمها أما أن كل من شرف النفس وقوتها قد يزيد على الآخر فلأن الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفس الشريفة تأبى مقاساة الذلة ويرى حبوتها في ذلك نحو موتها وبها حبوتها فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكمية في الإقدام والإحجام والجبن وهو أن يطاوع في الإحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها وأما أن القوة والشرف قد يتفقان في اللوازم فكذلك مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فإن الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه أهلا لما ليس أهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات أو فاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها إلى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند العجز وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجود وخستها في الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكرم للقوة مع الشرف والشح للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة أيضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة

فصل في منازل الإنسان ودرجاته بحسب قوى نفسه أن كل إنسان بشري باطنه كأنه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة وأصول جميع الأخلاق هذه الأربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وإنما يتخلص من ظلمات الثلاثة الأول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل وأول ما يحدث في عقل الآدمي البهيمية فيغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فيغلب عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة أولا إذ يدعوه البهيمية والغضبية إلى أن يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم يظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الإيمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الأربعين ويبدو أصله عند البلوغ وأما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ واستولى عليه وألفته النفس واسترسل في الشهوات متابعا لها إلى أن يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فإن ضعف العقل استولى عليه الشيطان بجنوده وصار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت في النزول في البداية فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس وجنوده أجمعين وإن قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت لعوى سحرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدري نفس باي ارض تموت **فصل في كيفية ادراكنا** المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها والكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك والعموم كالانسان مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هي انسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهي من حيث هي هي لا تقتضي الوحدة والكثرة ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا التشخص والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت في مباحث الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور الزائدة على ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات واتحاء الوجودات على ما زعمه الجمهور ان للماهية وجودا في الخارج ولاحوالها التشخصية وجود آخر وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لعدد من الكم والكيف وغيرهما الا ان هذه امور زائدة على وجودها المادي لكن لما رأوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها غير وجود الماهية ولم يتفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة اعداد من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجريدية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود التشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية التشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما رأوا في اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما تحصل بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود ويتبدل الوجود الى وجود آخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت فالوجود المادي للشيء ذو وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين معين والوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية ووجودها الممائلة لهذه القوة المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية متفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الادراك الحسي الا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على الكثرة واما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعين كالانسان العقلي المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود ثم انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبائع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على الاتصال وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع آخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ في سائر الموجودات الطبيعية هوياتها الشخصية ولا الوعية ايضا بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلاثة ايضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى بعض اي من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فالمراتب وجميع المراتب التي تكون للنشأة الاولى من هذه النشأة الثلاث اعني الطبيعية والنفسية والعقلية لم يحط الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدأ طفوليته الى اوان اشده الصوري انسان بشري طبيعي هو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون اخروي نفساني وهو بحسبه انسان نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا يحتاج في وجودها النفساني الى مواضع متفرقة كما اذا ظهرت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود متفرقة يحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهي اول درجات الحيوانية ولذا لا يخلو منها حيوان وان كان في غاية الخسة والدنائة قريبا من افق النباتية كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانه اشد جمعية من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك من الاعضاء وفي العالم النفساني جميعه ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود العقلي وصار عقلا بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية كما اومأنا اليه وهو الانسان الثالث هذا اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما نقله معلم

المشائين ومعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكنه اعني انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرناه من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقام ذلك المقام بعين مرتبة هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الآثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان جميعا بمجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كالاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كثفل ودردي يقع مدفوعا عن فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما يحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجة كالدار يبنيها الانسان لا لحصول الوجود بل لدفع الحر والبرد وسائر ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع انها لا اثر فيها لحيوة الانسان فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان قولهم لكل ادراك ضرب من التجريد وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى الاخرى ليس الا تبديل نشأته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس بان يسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها الا انه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فقد ابينا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا تستبعد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل هي مستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان القوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسة قوى انسان العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا لذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحسائس فاقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول حسائس قوية على ما وصفنا من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى وقال في موضع آخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اعني ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق واذا صارت النفس الحيوانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهو انسان

هناك لا محالة فاذا صارت في البدن صنم انسانا اخر ونفسه على ما يمكن ان يقبل في للتجسيم من صنم الانسان الحق وكما ان المصور يصور
صورة الانسان الجسماني في مادته او في بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على
نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها ادون وانقص منه بكثير وذلك
انه ليس فيه كلام الانسان ونواعل ولا حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا انواره فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول
الحق الا ان المصور هي النفس فقد حرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا
انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذدة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا و
للانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى
الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون لحواس لا تنخفض عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع
فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد
في حده فقال انه الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها
تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحية
واعطتها حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو ولكني اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية
الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس و
لذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال
ان كانت النفس في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذي في
العالم الاعلى في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الذي لا نحس هناك
على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان
الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي ههنا
ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها ايضا
فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها بان في الانسان الاخر الذي هو صنم
للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان كلمات الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول ههنا الانسان النفساني فانه
اول بالاضافة الى هذا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني **فصل** في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها
اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر قبولا للتجزي وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل فاعلها شخصية منسوبة الى نفس شخصي وكذا البدن كيف
يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان لكل
مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها هي واجبة التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا
انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود واخر كل افق من الثلاثة متصل باول الافق الذي بعده فاعلم ههنا ان
كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط
مناسب للطرفين هو الواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية
وبعضها خيالية وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هي العقلية ثم الوهمية
ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية
ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية
والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت
اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزي والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي والانقسام
قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر والجزء
البهيمي وجزءها الشهواني وجزءها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل

التجزية

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لا انها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك
اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة
النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى المعدة
هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن لانه لا بد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل
العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس
في غيرهما من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء ... تثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها
وقوامها لكنها تحتاج اليها لظهور فعلها من ذلك المكان المنتهي لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالجنبة التي يريد ان يظهر فعلها
منه فاذا هيات النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي بسيطة ذات قوة تعطي الابدان
القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى لانها لانها
علة لها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع
الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بعضها في
داخل البدن او خارجا منه قريبا منه فيكون البدن المحرك الحساس لا نعرفها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا انا لا نعلم
كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسمانية اذا صارت قواها ليست في البدن انتهى واما الاشكال في ان المسئلة الوجودية
كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما يحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني كذا
نسبتها اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا
النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحدة من القوى النازلة السفلية يحفظ هويتها المتجددة
ثابتة هي اصل هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في
اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل
اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم
بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية وبطل ببطلانها القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا بقاء المدرك مع القوة
المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فيدرك
بالسابقة الامر اللاحق وتحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف فقوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزي الجسم
البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة اخرى
ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوة المتجزية
مثل الحواس فانها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها بتوسط
الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تنفعل فعلها بآلة الشدة وحاشيتها ولذلك صارت الحواس كلها تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي
اليها الحواس وتميزها معا من غير ان تنفعل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا
في دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسماني وحشر الاجساد
كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن
دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لاني
لست مسؤولا عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية
ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات
والمشاهدات لا تحصل الا بالرياضات والمجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها
الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته

عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات
المجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كماله بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل النشاتين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن نوعه الى نوع اخرى فلو تحرك زيد مثلا
في انسانيته لزم عند خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لابد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك للذهول عن احوال الوجودات وان الهوية
واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما
زعمه جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعموه وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها
في مباحث الماهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها
تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولي للصورة وقد علمت في مبحثه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في
المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيجيء بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في تشخص الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع
صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص لا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا
هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل بهمنيار في بعض اسولته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة
وبعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها انه سأله قائلا لو انعم بشيء ثابت في سائر الحيوان والنبات
كانت المنة اعظم فقال لو قدرت ومنها انه سئل هل يشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال
يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالآلات او لعل هناك شعورا ما يشترك
من الاظلال يجب ان تفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد علمت فيما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث
العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ومن ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فلم لا جاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما
اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بالآلة الجسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب
عنه بانه من يقول هذا الخوف والحرب كلها معان جسمانية يحتاج الى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية وهذا الجواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل
الاشكال بان الخوف والحرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات
الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم ولون
وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد ان تكون قوة جوانية غير حالة
في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان
الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يحل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب
بان معنى صار ليس انه صار بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة يستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان
النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الارتحال بالفعل
عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل والمعقول وتتنقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من الفلاسفة
الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد
سئل عن اشياء اني قد تاملت هذه المسئلة فاستجدتها واجبت عن بعضها بالمنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب
بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان ولعل الاقرب الى درك البيان واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابتا كان تميزه لحد النوع

فيكون بالعدد ثم كيف يتعدد اذا كان استمرار معنى مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متجددا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الكم يتحد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون ان تلبسها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تبعث الى اخر مدة بقاء التشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فصير كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر بالتشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه او لعل
الحيوان والنبات اصل غير مخالط لكن هذا يخالف الراي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد
فيه بالتشخص مطلقا الا زمانا لو وقف الذي لابد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وقع فيها ونظر في اعطائها وجوب ان
ان يجيب من عند الله مخلصا الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات
بل في الحيوان ايضا بناء على عجزه عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لهما عنده حالة في مادتها الجسمانية ودائم
اذا تبدل بالزيادة او النقصان تبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه قد جرى الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يتثبت فيه على الترديد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصل غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الراي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة في هوية
ما له صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعمومات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشاة الاخرة نشاة ادراكية علمية والنفوس العقلية قوامها بادراك
العقليات والشيء لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشدد واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
بادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما يجري مجرى هذه وكما انه في هذا العالم لا يمكن وجود امر بمجرد كونه جوهرا مطلقا
او كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا او صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في استعمال عرض واين عرض هي النسب الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق راي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم لتصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي منتشية بها لضعف وجودها
ولتهيئ باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في تجوهرها الا لامر خارج عن تجوهرها ووجودها غاية الخروج كالامور
وكيف يسوغ عند العارف البصير ان يحتجب جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالم النوري الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافة
ونسبة ضعيفة مع ان عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا وسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالمالك والربان حتى اذا زالت عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي حررناه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل
بترتيب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم

بعضها من بعض بانه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل وقيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور الاشياء عنه اذ له عليها اضافة المبدء لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور الاشياء المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته والمعقولات البسيطة هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتيب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه اذ هو مبدء لها والمثال في ذلك كما نعرف كتابا فنسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم اذ كنت تعرف انك تعلم ويمكنك تاديته على التفصيل والعقل البسيط هو المنصوص بهذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط واكثر ذكر الا انه لم يزد في الفرق بينه وبين العلم النفساني الا بان المعقولات هيهنا مترتبة ترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها هيهنا مبدء قابلي وهناك مبدء فاعلي ولم يشر الى حقيقة معناه واشكل المعقولات مع بساطته كما مر وقوت معنى البساطة لان ذلك مدرك عن المثال ومن نفوض صعب شرح بعض المثال والله ولي الفضل والافضال وبيده مفتاح ومنها انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية للواجب بالاشياء بناء على زعم انها امور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول تعالى فاذا لو يكن من اللوازم كان تحصله بها عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير نهاية فيجعل علمه تعالى اعراضا حالة في ذاته متعددا بان ذاته لا تنفعل منها ولا تستكمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وان الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر مستقصى فهذه وامثالها من الزلات والعثرات انما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب وفن الرياضي وموسيقى وتفاصيل المعالجات في الطب وفي ذكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الدرياقات والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في غمرتها ولهذا ما سئل سقراط عن سبب اعراضه عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم الالهي وبالجملة راس الامر وسنامه لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا وطلب الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب اجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية بعد ان يحصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد فيه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون المجذوبين الذين تعرفهم اوليا الامر مجذبة ربانية توازي عمل الثقلين واما بدون احد الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الالهية واحوال المبدء والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى مع الاشتغال بامور الدنيا وعلائقها وحبائلها قال الشيخ في بعض رسائله الى تلميذه الذي تمنى منه اعادة تصنيف ضاع منه في بعض الاسفار ثم من هذا العبد من هذا المنزع من الباطل المحض وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفصل فقد انشب القدر في مخالب الغير فما ادري كيف اتخلص لقد دفعت الى اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما اتحظر من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فانه على الاحوال المختلفة والاهوال المتضاعفة والاسفار المتداخلة لا يخليني عن ومض يحيي قلبي ويثبت قدمي اياه احمد على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر انتهى اقول فرضنا ان هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار فما الذي صنعه في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات ليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجابا عن ملاحظة الحق وعائقا عن ملازمته والعكوف على بابه والاستمداد لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في تحقيق السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان

الذ لانه كمال وجوده فيكون كمال اللذة بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات فسعادتها اجل ولذتها وعشقها اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وكان مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذات الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واتم والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية اقوى من القوى الحسية وعدد كانها اقوى فالجوهر هي محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملائم ونائلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود الذي هو اصل كل موجود ومفيض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير مؤد الى حقيقة الشيء الملائم والمدركات هي من باب المأكولات والملموسات والروائح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدركات القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملائما لقوة الحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتنافي فصورة وجود انها وقبولها النقص والآفة واما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات فان الصور العقلية اذا اعطاها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما للذات العقلية وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه يرى في ذاته البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال المعلم الاول نصرت داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء وما تكل الالسن عن وصفه فوصوله الى اللذة الى هذا المسلك العقلي اشد واوغل اذ لا اوصل الى الشيء من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدء الاول بذاته و بلذات المقربين بذواتهم وذات مبدعهم ومعلوم ان لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذات مادمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان اذ لا تنصور من ذواتنا المعشوقات العقلية الا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء وجهه ومعناه غير حقيقة وجوده و هويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة ليس سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الاولى منشأ الحضور العقلي لما مر ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقل اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس انما توصل اليها باكتساب العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدء المفارق فاذا زال المانع الحاجز بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سبب الوصول اليه والالتذاذ به عند دفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الجسمانية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسمانيات القائم به من الصفات والاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها جسما هو كونها حيا انما الحيوة لها بسبب آخر يطرء عليها بسبب بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان نحو وجود الجسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس يمتنع ان يكون نحو وجوده بعينه حيوته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشيء حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشيء حيثية كما هو طريقنا في باب الوجود وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية والغيبة في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتأخر الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام هيهنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وتبدد تعلق الشيء سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لانا

حضورنا لذاتنا اتم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظلمة
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا قابلته مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا والعقل مشوب بالتخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك رؤية عقلية فكانت لا
بحوتنا العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذة الحقيقية هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي الخالص عن شوب
العدم وخصوصا العشق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل** في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها مادامت
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفوس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار علمية محصلة لصور الاشياء ومهيئاتها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال الحجاب بينها البدن والقوى واشتغالها ومنعها عن تمام الاتصال وروح الوصال فاذا انقطع شغل البدن ووساوس الوهم وغاية
المتخيلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيأة و
الحجاب اعني الداخلي والخارجي مرتفعان اما الداخلي فهو قصور النفس وهيولانيتها وعدم فعليتها في البدن واتحادها به فخروجها من القوة الى
الفعل وصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة متصقلة
فخروجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس لكن هذا انما يقع بها ما حسنا فقد علمنا ان الحاسة ناقصة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول
الى المقصد ثم عند الوصول يصير ما كان شرطا وعونا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال الكل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعها فللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا او توسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللذوق ادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المؤتلفة
والنغمات الطربة وللخيال تصور المستحسنات وهي اماثل المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة بحصول افعال شائقة اليها
محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان المتوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس مادامت في هذا الكون الدنياوي لكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تذعن لها بل لا تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها وتنزجر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأمر وتزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب لا انفعال الكل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن وتقهره تأييدا من الله
وملكوته وتارة تستسلم للبدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان وبواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسليمها او انفعالها
عن انفعالاتها الاضطرارية حدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده
وكف اذاه واذا تكررت فيها الاستعلاء وهاعن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها مادامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات

والاوساط

والاوساط بخلافها فانها في حكم اللاموثر فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء
لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والترفع ليست غريبة عن طبع النفس بل ملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كما
غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي التجردي والتصور للمعقولات
والعلم بحقايق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا تقاس هذه اللذات الى ما فيها من الحس من
اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف
التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم
والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طبع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة
في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج
من العرفاء بمعارفهم في هذه الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه او وجوده الذهني
وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف
ادراك النفس لها اما لقصورها في البدن واما لضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا
فهي في انفسها قوية الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة الاصل ضعف البدن
التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد دفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا حد لها
فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في هذه الآخرة كما ان فهذه اللذة العقلية للنفس كملت في هذا
العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية لتكون مصروفة الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور
الموعودة فيتجر الى مشاهدتها بعد دفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة
والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين
المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها
ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا في حيوتنا الدنيا والآن لذكر الله وفرحت بفكر صفاته العليا والحالة العظمى
وكيفية ترتيب الوجود منه على انق نظام واحسن ترتيب على نشأة دوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على
ان نيل تلك السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدر يعتد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه
والبلغه كما وضع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب
لا على وجه التصفية والتحديد ان يكتسب ههنا العلم بالمبدأ الاعلى وان الوجود الذي يليق به مختص ويعرف انه علم بجميع الاشياء على وجه
لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات
بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وساير صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها
زائدة لكن يشترط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة
في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته
الاضافية راجعة الى الموجدية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته
العلمية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العلمية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول
الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترشح منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان
ويصل الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما وينال من السعادة قدرا
جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة
الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما او يشتد كيفا كانت
سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا يعجز الافهام الذكية عن
دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة

بالحقيقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها وتعبئتها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء عن الكدورة والرذيلة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضربا آخر من السعادة التي تناسبها كما سنشير الى شرحه

فصل في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الهيولانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكمالات ولا لمحبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوع آخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية والفريق الآخر هم الناقصون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق وحجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم وحجبت اعينهم ونكبت نفوسهم في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات والآلات التي بها عقار بالهيئات السوأى وجوبها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد نادتها منادي الحق فتغافلت وتموت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الآلام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم فهم في الدرك الاسفل من النار متقاعدون فلا شك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق الاول فالاولى اهل الحجاب والاخرى اهل العقاب في الكتاب الالهي قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى قوله ولهم عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كاكثر الكفرة طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سدت عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب في القلب اعني القوة العاقلة هو محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بخيمة والحواس سيما السمع والبصر وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن الى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية فحبسوا في سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الى قوله ولهم عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب بما الموا النفوس بالجهل والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والعهد والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك آراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حفظوا مع شرارة النفس انواعا شرعية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد ام لا كلها مولمة للنفوس معذبة للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيران ملتهبة في نفوس معتقديها وحرقات مشتعلة في قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذا النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها عليهم مؤصدة في عمد ممددة لانها مع كونها في نفسها قبيحة مولمة منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فهاهنا شقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسنشرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله والحاصل ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الاولى ان هذه

الهيئات

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تاكدت منعها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بقبحها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس ففي الآخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بايلامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتاذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذى عظيما وعذابا شديدا لكن بمنزلة مؤلمة ومرض اليم وله شغل شاغل كجذام او اغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك لحق به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها ويشبه ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المزمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقا اليه البهائم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتسابا تاما فقد خرجت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحود فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ المحال غير معلوم وعليه وهذا الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمنافر من تفرق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق او قطع عضو وعدم تصور ذلك لاهل الدنيا بسبب ما ذكرناه من العلل التي قررناها في عدم وجدان اللذة المقابلة له وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والآلام التي يحس المدركين وينهزؤن بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلائقها

فصل في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا ينجلي لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويشكل ويصيقل والثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها لكدورة الشهوات والتراكم التي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت تامة الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقع من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بامر حيواني دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب بل عدلت عن الطريق المؤدي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتامل في آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه هممهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بتدبير الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهمة الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها والرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد وحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم

يحجب به اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم
وتأكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة
التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر
للعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا معروفا بين العلماء النظار وذوي الاعتبار
فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا
تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من
ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات
العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة اسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية
ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية
للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احدهما وراء القفا والاخرى مقابلتها
بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم ينطبع صورة هذه المرآة في
المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكرنا في المرآة ويعز على بسيط
الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة
السابقة صالحة لان تعرف حقائق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه لولا ان
الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الانسانية وعالم
الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على
ما هي عليه فيرى فانه في جنة عرضها السموات والارض بل يرى ان ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن الملك العالم
والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقائق العقلية وهو الاسرار الغائبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا
نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى
ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند آخرين ويكون
سعة الملك في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح
كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ونفس الطهارة والصفاء و
ليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله
وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية
الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم **فصل**
في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها
وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء
فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه ان يصير صورة له في وقت آخر الا لمانع يقطع طريقه الى الوصول وكانا قد اوضحنا تحقيق
هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا كافيا لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان وان لم يكن
نافعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة عنه مرتبة
عليه قريبا اذا تباعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكنا حيث
عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والآخرية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة
وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعثت منها الهويات وعينيته التي انبجست منها اعيان الوجودات فوجوده التام الذي
هو فاعل الاشياء هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد
فلا ثاني لوحدته كالامثال لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال المعلم الاول

علي

علي ان مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلا بد في وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه تنزل الموجودات في الابتداء
واليه تصعد الآيات في الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول
الفعالة ظلال لوجوده ووحدانيتها مثل لوحدته فعقلها وجمعيتها انموذج لعقله وجمعيته فانما هي وسائط صدور الاشياء عن الحق
ووسائل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية باوليته والآخرية بآخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه
لانها كاشعة بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله
لنفوسنا فالنظر فيه من حيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان ونحن النظر فيه الآن الا من حيث
كونه كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل
بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث يحضر صور المعلومات
متى شاءت فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل
وكلما خرج من حد القوة والاستعداد الى حد الفعل فلا بد له من امر يخرجه منها اليه فهو ان كان امرا غير عقلي كجسم او قوة جسمانية
فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا فلا يخلو اما
ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة الى الفعل ويجعله عقلا بالفعل فينقل
الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي و
من سبيل آخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار
فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك
القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما من الاجسام
ولا قوة في جسم لان شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا ذي جسم والكلام في وجود
سبب تصير به النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي فالجسم
لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وحيز حتى يجاورها او يحاذيها
جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي
والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول
فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة بينه
من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية
والصور الالهية لانها علوم تفصيلية التي بواسطتها تصدر الاشياء الخارجية كما مر ولا شك ان البعيد منها فيما نحن فيه تكميل
النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملأ القدس كان ثبوته وان يجري
وفي كثير من الآيات القرآنية تصريح بان هذه المعارف في الناس وفي الانبياء عليهم السلام تحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى
وقوله قال نبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالاتنا العلمية ان المخيلات المحسوسة اذا حصل
في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور
المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتأكد صلاحيتها بواسطة الصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر
الادراك والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل
ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل ومثل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كمثل الشمس في
العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال
وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل
اشراق الشمس عند الظلام يكون المبصر مبصرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرقت عليها صارت القوة البصرية
والة مبصرة بالفعل وتلك الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي واشرق ضوء

النفسانية

عليها وعلى بعده من الجبانية صارت القوة النفسانية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ودقائقها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وصفى وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورة العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى روح القدس والعقل الفعال والمبدأ الفاعل الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص من الاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدأ الفاعل حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وجواهر عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة صارت النفس عقلا بصير محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مر من طريقنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اظهار نبذ من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهي الى سماع الهابطين في مهاوي الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداءه ويعرف صدقه لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون من جميع الخلق وهم لا معه باماني ومامانه رجاني ازان نشانه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفي بظلاله وكذا يزيل علة ما ... ينفع سماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المزمنة كلها تزول بخواص حضرته ودياثة الامراض احدها مهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير تجدد حال وارتحال وله القرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت في ذوات الالوان وهو بلا لون له وكذا الامر في باب الطعوم والروايح ومن فهم لسانه فهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقائق والاسرار ومستوكره المشرق ولا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشتغل وهو عن الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال عن المكان العلوم والصنايع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغنونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم چون ندیدی شبی سلیمان را توچه دانی زبان مرغان را كل من يعوذ بريشه من ريشه يجوز في النار آمنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل يسلمها الجميع الخلق بالنجاة كالانبياء ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بل بتأييد هذا الطير القدسي **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دونما هو مضاد للحق ان كان هيولانية محضة ولم تحدث فيها هيئة عقلية ولا علم اولي فيحتمل بقاؤها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافرودسي وهو من تلامذة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشأة الاخرة لو كانت منحصرة في النشأة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما لاضطر لان وجود الشيء في كل نشأة انما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشأة الطبيعية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة و المبقية للصور بحسبه هناك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في هذا العالم الا باسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلة والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولو لم يتيح فيها هيئات بدنية ورذائل نفسانية حتى تكون متأذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة و السعادة وقد مر ان الوجود لذيذ وان حصل كمال الذ وهذه النفس وجودها الا التي اخر لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها ان كان بلا مانع او تشويش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كمال عقلي على وجه التأكد والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته وتخيلته وبلغت اليه

وسمعت

وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لذيذا بهيجا وهذا انما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسنبين ذلك على مسالك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد وصفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانفس لهم انهم انيات بدنية لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية للعدد الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا انفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة رأى الجنان وتخيله فيتخيل الثمرات وقبر وساير ما كان في اعتقاده للاشرار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن جواز لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واضداد هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا يتخيلون انه يكون لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو جنسه وباتصاله بما هو من جنس بعده فالسعداء الحقيقيون يلتذون بالمجاورة ويعقل كل واحدة ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد فسحا بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ وارائه في اثبات السعادة والشقاوة الاخرويتين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل الى سخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكره هنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصدر من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية الا مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس هذا الجرم الدخاني حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصار هذا الانسان منقلبا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفع بمجرد قولك تستعملها من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلة لها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد ناش من عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية وعدم كونها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يلتذون باتصال الذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي و الاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس وصاحبه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلتذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

فانه

والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيتان بالقياس الى الانفس الخبيثة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم وبعد وجدوهم وهي قاصرة عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجلال باطلة في نفسها كما سبق وسنعلم في القول وانا لكلام فيما تجاعند تجريدنا البحث الى اثبات معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذي صوره الشيخ بعض الفلاسفة ونقله عن بعض العلماء وهو ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات احسن واجود مما ذكره في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في هذا العالم فانه يعيد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم مختصر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر ببالك شيء يميل اليه الا ويوجد لك في الحال بحيث يرى واليه الاشارة بقوله ع ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اتم وفق للشهوات اولى ولا ينقص بنيتها في الوجود لاختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق الى المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات عقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يتفطنوا بان هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فاين استحالة التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشأة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بايات قرانية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا اءذا كنا ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون او اباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال بهذا ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا تشترك كل الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء

الطلية

الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون ووجه الاستدلال بها ان الحب في اقسامه من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها فرقتان فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تثبت بها في الارض وكذا النوى مع ما فيهما من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون ووجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلابد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويجبره ويبطل الخاصية ويصعد الماء من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلابد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فمن جمع الاجزاء المائية المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون ووجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجر ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات النشأة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس وفيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الايات القرانية عن معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنافية لما هي اليها ولاجلها كما سنشير اليه ان ما قرره وصوره ليس من اثبات النشأة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي يثبت من تصوير كلامه ومحرر مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقات الاجزاء المنبثة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة فيعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هنالك والروح بالبدن الطبيعي ههنا الضعيف وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطباعية والدهرية هكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية يجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم يجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليت شعري من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب الفلسفة والكلام واهل المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية وتخليصها عن هذا العالم دار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصل الا

بجزئ

بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف ولا على معرفتها والايمان بوجودها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة
الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها وتدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الالهي من هذه
الآيات الدالة على حقية المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود والهداية الى عالم غايب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلايق وهو مسمى بعالم
الغيب في هذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجسام وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم ولما
كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعبا الادراك
متعصيا على اذهان اكثر الناس فجحدوه وانكروه وايضا لالفهم بهذه الاجسام وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد
هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن آياتها كما قال تعالى وكاين من آية في السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه ونحن رأينا كثيرا من المنتسبين
الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم ومذمة الاجسام وشهواتها
المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الآخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها
وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء الوطر بشهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة
الآخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة فيتوجه نحو الآخرة ويتبرء من البدن وقيوده من الدنيا وتعلقاتها
متطهرا عن الادناس والارجاس متشوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الآيات المنقولة ليس ما
فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي بناها على ابطال الحكمة ونفي العلة والمعلول ومن العجب ان هؤلاء القوم متى
حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها
ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا
تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو اعلم اهل البحث في الكلام فان قلت فما معنى
هذه الآيات المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها الا ان الله تعالى كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلنا الغرض الاصلي من الآيات المعادية بمجموعها بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس
والاجسام احدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدأ الفاعلي
ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون
الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر
الاسباب فاذن نقول الآيات التي فيها ذكرت النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة الى صورة افضل واكمل ومن حال ادون الى
حال اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال وحنين الهي فطري في التقرب الى
المبدء الفعال والكمال اللائق بحال الانسان المخلوق اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم الآخرة
التي اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية
من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلابد ان يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة
الى الفعل ومن الدنيا الى الآخرة ثم الى المولى وهو غاية الغايات منتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم
في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور قبور الاجسام وقبور الارواح اعني الابدان و
كذا غيره من الآيات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوار النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون
لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها الا انها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون
بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم تصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود
الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر

بعلم اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها الامر خارجي فان ههنا قواطع للطريق
وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الآيات التي
يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان
اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر واشكالا
وصورا فيها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات
قابلية فالله تعالى نبه على ان شأنه الاعلى في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات و
الارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة
والنار والاجسام الموعودة في الآخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الآخرة انها في اي مادة يوجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى
زمانها ووقت قيامها يطلبون للآخرة مكانا خاصا ويسألون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام
ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الآخرة وزمانها ليس من
جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فلها نشأة اخرى حاصلة من الانشاء
ولهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الآيات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى فالغرض من هذه
الآيات التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور ان ابداع الصور وانشائها من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون
عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا
الا واحدة كلمح البصر فاذا كان الاولى والاخرى يبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة مع تخليقها من مزاج
وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج ففعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب
مختلفات فان هذا شأن القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتأثير فاذا صح منه وجود الانسان
على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والامشاج فليصح وجوده منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن الهيولى على انك قد علمت
ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسايط هي مخصصات ومرجحات لايجاده او جهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في
الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموحد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب
الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشأة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع
المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشأة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل
بالحركات من الاجسام والاستحالات في المواد لان الآخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى وانسب الصدور عن المبدء
الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس
الى حدوثنا والا فتلك النشأة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا
الى حدوثنا واستكمالنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الآخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه
الآيات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه لسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية
ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات موجودة دفعة
الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل
وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم اثر لا يوجد امة اخرى كما قال تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون
ساعة ولا يستأخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها المنشأة لا على وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والآخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكامنة من تلك الارواح فانما
هي نفخة واحدة فاذا هم بالساهرة **فصل** في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد ان من الاوهام العامية والآراء الجاهلية
راي من ذهب الى استحالة الحشر النفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق في شيء منهما المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من
الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة ولا اعتداد برأيهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها اما ينعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما يحب اللذات والالام البدنية الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول من جالينوس في امر المعاد هو التردد و التوقف بناء على توقفه في ان النفس هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا تعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المشهور بازاء العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع عادة امتناع المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما مجردة او غير مجردة ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد احد الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شيء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدر الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقلع عن اذهان الجاحدين المنكرين للحشر والمعاد الا بقطع توهم ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه وقد مر قطع هذا الاصل مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني اي عقلي فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى و العلامة الحلي والمحقق الطوسي الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى و التناسخية الا ان الفرق بان محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلف كلماتهم في ان المعاد من جانب البدن هو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية والمثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب المعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يقال للمجني في الشباب بعقوبته في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والآراء والحق كما ستعلم ان المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رآه احد لقال رأيته بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا احد بعد وربما ينتهي في كلاهما الى حيث يتجدد ويصير عقلا محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرآنية **فصل** في احتجاج المنكرين للمعاد احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الآكل لم يكن الآخر الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن الآكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا وفي الكتب الكلامية عن الاول بمنع الامتناع في اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء الخلق وهي الاجزاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن آخر وان للناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا مشاجرات ومباحثات في الجانبين ذكرها يؤدي الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفي الا بالالزام والافحام

فكيف

فكيف يتبين المرام ويتحقق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا من ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما لم يزل ظاهر عن الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا ولكن خصوص التأليف معتبر في التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتأليف نوعي لا شخصي باق بعينه فاذا بطل التأليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق التشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل لزوال النظم والتأليف المعتبر بعينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التأليف المعتبر بين الاجزاء الباقية عاد الشخص الاول بعينه هذا كلامه ويقرب ما ذكره بعض اجلة المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر الفردية كما هو مذهب المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن آخر لا الى بدن مؤلف من عين مادة هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين اجزائه ونظم و ترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا او ترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول انها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا اذا رتبت اجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزءا منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين بنفي الجزء الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق انما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له محصلة لطبيعة الجنسية تخصيصا تميزه من بين سائر الانواع تميزا ذاتيا وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث انه مفسدة التناسخ بالمعنى كما ذكر يوارده هيهنا بالاهرية وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابلية التعلق النفس حين التفرق باقية لو بقيت معها النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها يستعد للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد آخر جديد لا بد ان يفيض عليها من المبدء الجواد فيض جديد وروح فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصيص ومناسبة يقتضي لاجزاء ترابية متفرقة من بين سائر الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان يكون كل منهما انسب الاشياء الى الآخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة لقبول صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية

فهو

فضلاً عن الانسانية فضلاً عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقيناً ان لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس
بجسم من بين سائر الاجسام او باجزاء جسم من بين سائر الاجزاء الا بان له او لها كيفية محسوسة ملائمة او هيئة مناسبة فلو ان العاقل
المتأمل في تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء متشتتة في الهواء او مغمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال عن غيرها من
الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله ما بان لا يوجب الاختصاص لهذا الامر اصلاً وليت شعري بعد انحلال التركيب وفساد القوى
البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون لها ابقاء البدن الشخصي والحافظة مخصصاً لتعلق النفس بالاجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود
الذكر وكونه مخصصاً فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الابدان لا تعلق هذه النفس به دون نفس اخرى
والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعية لفيضان نفس
حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة
كلها الى ما تفردنا بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها
دون شهها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري
قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين سائر الاحجار **فصل** في تفاوت مراتب الناس في ادراك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم
في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول
ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير
والحيات والعقارب في غيرها امور واقعة محسوسة من شأنها ان تحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان ما دام
في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصور الروايات المقام الثاني
ان تلك الامور الموعودة بها والموعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج
كما لا وجود عينياً لها لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها الا انها كثيراً ما يتألم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه
ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجاً شديداً او كما في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذاً شديداً لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ
والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتأذى او يلتذ به ويشاهد كثيراً من الصور والاشكال ويفعل افاعيل جبارية
وانت ترى ظاهره ساكناً ولا يرى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب
في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها
ويبتهج بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ابداً كما ذهب الا عيناً خارجياً ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال
اليه الشيخ في باب حشر الناقصين في العلم وبأن القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعه الغزالي على ما ربما يظهر من كتبه ورسائله
وقد نقلنا نبذاً من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهها باحد وجهين الاول ان
تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب اليه افلاطن
وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالاً عقلياً وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية
على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة
وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون ذووا الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه
الثلاثة كلاماً بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحجوب
على الصورة المشعوف بالتقليد لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستصغرون بعالم الصور
واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة
والرحمة الالهية افاضت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه من منتهى العلم
من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كما يراها الانسان في النوم في انواع السرور والآلام وهو المراد
من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة انه لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار الممطرة باللبن

والعسل

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثلة
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضها الى سرور العلم و
كشف المعلومات وبعضها الى سرور المملكة وبعضها الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر انتهى ثم بين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والآلام العقلية بان الحية بنفسها لا تولم بل الذي يلقاك منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلاً
من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه لتكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل
صورة السبب والسبب لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام
اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذياً عند موت المعشوق فانه كان لذيذاً
فصار اللذيذ بنفسه مولماً حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان
اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة واتذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق
اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الآثر
عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة من
المسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين او الضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم
بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البائدة كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية و
موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وتبعهم آخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انما هو صور عينية جوهرية
موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى
الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان
وجود ونشآت كثيرة غير هذه النشأة الهيولانية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلاً وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشأناه خلقاً
آخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشأة الروح وقال وقد خلقكم اطواراً ثم نشأة الولاية لمن يفوز بها نشأة اخرى
اعلى من نشأة اصل الروح ثم نشأة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشأة اصل الولاية والله تعالى منشئ النشآت وباعث الاموات
وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشأة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم ان الجهل
هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتاً كما سماهما نوراً وظلمة بقوله
او من كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به الآية واعلم ان لكل نفس من السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالماً
اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته وما فيه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره
وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومنشئها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التي يراها
الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منهما بحيث لا يكون في موضوعات
الهيولى ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منهما وان شيئاً منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم في
مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى افلاكاً عظيمة وصحاري واسعة وعمقاً وزمانية مثل التي يراه في يقظته هذا العالم وهي مع كونها
مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينها فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

بين

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يبصر فيه لو كان من اجرام هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشاة الاخرة والصور الواقعة فيها اقوى في الجوهرية وشديدة الوجود عظيمة التاثير الذاتي وبلاشك هي اقوى واشد واكد واقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور النامية والمرائية ونسبة النشاة الاخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشاة النوم كما في قوله عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي اللمي على النظم المنطقي بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد الاستماع مجال اللجاج والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع وسوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده انشاء الله واما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ونشاة القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زايلة متغيرة لان مظهرها الاجرام البخارية في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانتقال بحسب اختلاف امزجة عضو الدماغ من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل ساير القوى البدنية عن فعلها لكانت الاثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استراحت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجنبة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرهما مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع اصبحت النفس مجردة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك تجمع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله ومحول وقوية ويصير حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشا اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلايق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا نظر ولا تامل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا او اقل مزاحمة ودفعا وقد لقواها اما لقوتها ونفعها كما للمجانين والمرضى او بسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغايبة ومشاهدتها اياها اقوى وتاثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتالما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس المستعلية عن القيود الدنيوية الناقضة عن ذاتها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شان عن شان ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الاخرة فقوتهم تفي بضبط الجانبين وحفظ النشاتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتا وفعلا فتقدر على ايجاد امور صورية ادراكية يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا احتجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت ومخراب البيت وتحلت يصير حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة اشد واقوى فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعت عن هذا البدن اضطرارا او اختيارا انجبت بحجبها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

قبيحة

قبيحة واعتقاداتها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم

فصل في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث

الارواح والاجساد وعظم شانها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وادقها منزلة واسناها قدرا واعلاها شانا وادقها سبيلا واخفاها دليلا الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله فلم يهتد اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتاخرين فاكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقايص والتغيرات في الافعال والاثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلايق وجل النفوس والارواح بل كلهم الا عددا قليلا في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجا الاسكندر الافرودسي الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها والنار وعقودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب بها ثم ان اكثر الاسلاميين يردون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي صورة الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجسام مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا ونطقا لئلا يجري عليهم حكم المسلمين فالقيامة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجساد المعدومة برمتها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن ابديتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما شرفا وزلفى في عليين او مظلمة ناكسة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وجهتيها وانيتها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم ارتقائها واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي حسن للجهال والعوام وارباب الحرف والصنايع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقايق الامور ولا التامل في المبادي الذاتية والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الاخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الراي في المعاد وتحققوا هذا يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصالا كثيرة محمودة في هذا الباب واما من ترتب من محققي المليين وافاضل المسلمين فهو ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها يوم مقامها يحشرون ويثابون او يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الراي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوايف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم وشدة ارتياضه بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على الانبياء عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيمة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القران من الايات ما تدل

على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كل آتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من الطير الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان وقد جل كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع مثل هذه الاخبار المنقولة عن الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي ومن اكابر المتأخرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت آثامهم ونقصت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون خصومهم ويسألونهم الاحتمال على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار وعلى انه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال اسطاث العالم اسفل النفس اذا سلكت علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا استكملت بالعقل سعي ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الآخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية زائدة عليها وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا هناك في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية وجه آخر في الموافقة ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين وههنا اوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما يتوسط بذلك من احوال الآخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة ومقاماتها وفيه فصول

فصل في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مر بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها واجتماعها لتأدي الذهن منها بيقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعم اكثر المتأخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا يحاذي بها امر في الخارج بل الحق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها واشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

الاطلاع

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جنس لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي او بمصنف عرضي او مشخص زائد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتأخر الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات متخالفة بحسب الذات لاختلافها جنسا او نوعا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الانفصال بل الكل موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق في الانسان هو اصل المهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فقد يقع في تعريف الحدي وانما دخولها في الحد بما هو محدد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء لان الصورة بسيطة لا اجزاء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها من غير انضمام شيء اليها وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة في الموجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي بالاجناس والفصول لان تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد يحد باللوازم التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود وانتهى وسر هذا القول فيما ايضا من الموضع الذي يكون للحدود زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس ويلزمه يترتب على الاخير الاشرف ويلزمه على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيقه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد الانسان تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه اي ذاته هيئة الوجود كله فيقلب كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله ومنخرطا في سلكه وسائرا من جوهره ونوضحه وهو ما يتبين ذلك ان المدرك بجميع الادراكات الحسية

والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها التنزل الى مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها المنتشرة في الاطراف والاكناف فذاتها تطوى بالشئون والاطوار وتتنزل كامر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت درجة المواد والاجسام كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاز جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة ومن هذا الاصل يتبين ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوى الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شئ واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الآخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع مهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو في نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد مر الفرق في مباحث المهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين المهية المطلقة والماخوذة بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض فكل من هذه الامور محمول على الشئ بالاعتبار الاول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب براهين ساطعة وحجج قاطعة كما مر الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علمية تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الآراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكورة في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال رأي صاحبه ونقضه وجرحه وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرأيين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق فنحن قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان في الاول يحتاج الى مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة الخيالية هي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدأها المشترك ففعل النفس بقوتها الخيالية ما تشتهيها وتريدها وبعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها ما تشتهي انفسكم وقوله فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها

الادراكية

الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التي ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك البحار والمعادن الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات والاشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني وقد سبق ان الصور التي تصورها النفس بقوتها المصورة وتراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم والا لرآها كل سليم الحس وليس كذلك بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع خاطرها بما ينفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل سائر القوى الحيوانية والطبيعية وتكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور يكون الصور والاجسام التي تصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام والتأكد الوجودي ويكون تأثيرها اقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس في تصوير الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتأكد فعلها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية وذمائم الاخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادي عشر انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فللانسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعي وهو بحسبه انسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في تجوهره الى ان يحصل له كون آخر نفساني وهو بحسبه انسان نفساني اخروي يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق الى الغاية القصوى مخصوصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منها الى النهاية الاخيرة لا يوجد غير هذا النوع من سائر الانواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع آخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشآت الثلثة ترتيبها في الرجوع الصعودي الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو آخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على الوجود الشخصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل حدوث البدن وكذلك ثبت في شريعتنا الحقة لافراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر وامثاله يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية يتوجه نحو الآخرة على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيبتدئ بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري اذ نسبة الدنيا الى الآخرة نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال لضعفهم ونقصهم الى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى وجود اخروي ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار

والى هذا الحد من الوجود النفسانى والاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشاة مما يقع فيه الاشتراك بين المومن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يوكدها فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية وهو يوجب شدة الادراك للمولمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لخدر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم يقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل الى الله ولم يستحق مقام العبدية فالموت اول منازل الدنيا وآخر منازل الآخرة والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما يرتقى سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة ربانية او بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين **فصل** فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة فى كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية والافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه يحشر يوم القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد صح مومنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودع الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كما اكتسبته او فعلته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء والوفاء كما قررته الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها والية الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وكلما فى الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها وطبايعها وهو موليها نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكاينة حتى الجماد والنبات الى الدار الآخرة وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات والجماد بحسبهما كما قال تعالى فى حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفى الشياطين فوربك لنحشرنهم والشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى الارض بارزة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من فى القبور وفى حشر جميع ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده **فصل** فى دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرها على التفصيل والاشارة الى دفعها منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مومنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومومنا منعما لكونهما جسما واحدا والدفع ظاهر مما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا ان يكون الجسم الذى منه صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذى كان

فالاعتقاد

فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا بدنه بعينه او هذا بدن فلان وهذا بدنه بعينه على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعمى فيه محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشبيه البنية كما ورد فى الاحاديث والمتكلمون عن آخرهم اجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير متناه فلا يفى مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن وان تشخصه المعتبر فى التشخص المحشور حيث انه بدن فلان بشخصه كانت وان البدن الاخروى يحشر من النفس بحسب صفاتها لا ان النفس يحشر من المادة بحسب آثارها واستعداداتها كما فى الدنيا ولان تجب ان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان هيولى قوة محضة لا مقدار لها فى نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج وهى فى نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية ولم يقم برهان على ان من شرطها ان يكون ابدا متناهيا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اجسام حسبما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى عالم القدس منخرطة فى سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفى اى جهة من جهات العالم حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما بما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون فى اللامكان مكان وفى اللاجهة جهة وان كان فى داخل السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافى قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر فى الاصول التى بيناها اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها لم يتيسر لهم التفصى عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانشقاق السموات على قدر يسع بينها الجنة ولبئسما قنعوا ببعض العجايز واكتفوا بالتقليد ولم يستنكفوا ان يقولوا الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما راينا منهم يخوضون فى المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون فى الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل خلافيات وليس غرضهم فى العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلايق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يبغضون النفات ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم الفتن والمصائب انهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى ويعتقدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها بدعة ووبال وان علم النجوم باطل فى اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهو سائهم المحوية بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما فى كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام فى كثير من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين فى خلقها وذم المعرضين عن آياتها الغافلة الذين يتفكرون فى خلق السموات الآية وقوله وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع هذه مثل المشكلات عن الدين وقعوا فى العجز كالحمار فى الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه **كشف مقال لدفع اشكال** ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسمانى واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما فى الشريعة الحقة التى اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول والمبانى المحكمة المهمة هو طلب المكان لهما والتزام كونهما فى جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفى زمان من الازمنة المنصرمة واستيجاب كونهما داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش المتحددات فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة وقلع مادتها وفسخ صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حكم هذه مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدمة الاساس محسومة الاصل ومما يوضح ذلك حسب ما تقتضيه الاشارة البيان ان عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه جوهره وما هذا شانه لا يكون فى مكان كالبر المجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارج حصاره احد النقطة التى انما

بتغير وبحسب نسبته واضافته الى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في اضافته وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه والا لو وجد بينهما
ولا في داخله ايضا ما يكون معضولا عن جميعه اذ الاخذ من هذه الجهة فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا لا من داخله ولا
من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالما تاما فطلب المكان
له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سال سائل هل الدار
الاخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر
والذات للاخر غير منسلك معها في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة ففي طلب المكان لهما غير صحيح واذ تعلم ان الحق هو الثاني الا ان يراد
بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان العوالم والنشآت متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما
اولا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ودعوه من اسلافهم ومقتديهم ولو كان المجموع عالما واحدا
كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية
على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما في سلك واحد الا بان
يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر في الوجود مما
يتم بهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه في السنة الشريعة ان الله سبحانه عالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح
ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة
الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله تعالى ومخاطبة سيد الرسل صلعم معه تعالى
ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان نشاة الاخرة
غير نشاة الدنيا وبالجملة نحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار
لان الدنيا انما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل
الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها ولجماع العقلاء على
ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة اي الدنيا والاخرة مختلفتان في جوهر الوجود غير
منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا
يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول في زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين مقصدهم في النسك والعبادات
طلب قضاء شهوة البطن والفرج في الاخرة على وجه الدوام فهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب
الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على ما نحن بصدده و
سلك مسلكنا والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور وما تيسر لهم الى الان لاحد من الاسلاميين في حل هذا الاشكال
شيء يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ ما ذكره
بعض الاعلام في رسالة الفها في تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولي وهو تعلقها بالروح البخاري
وثانيهما ثانوي وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوي
من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا اجتمعت وتمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخاري مرة
اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لتلك
الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشاه المناسبة التامة والاستعداد الكامل
للمادة المخصص لها بهذه النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد الا في هذه المادة الواحدة بالقياس الى
النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص وتعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشا حدوث النفس وما يجري
مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة ما في الصور الجوهرية على سبيل التدرج من الادنى الى الاعلى حتى ينتهي الاكوان الصورية
الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها ومع قطع النظر عما ذكرناه واصلناه نقول
كل من ذاق المشرب الحكمي الذي منشاء الذي تعلق به النفس سيما الناطقة الانسانية مراتب للشرف والكمال للاجسام الطبيعية في سلسلة

العود

العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية لروح بخاري شبيه بالجرم السماوي في ان التعلقات
الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية او رغبة تدعوه الى التوجه
والالتفات نحو شيء كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر عنها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى بعد
خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعم التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية
وغاية عقلية او الملاحظة مصلحة رآها او فائدة وحكمة راعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجري في الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية
ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة
الشبه بالجوهر النفسي دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف
والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسي والطائر الملكوتي فاذا انحرف هذه
الشبكة واستحالت ترابا ورمادا او طار طائرها السماوي وخلص من هذا المضيق فاي تعلق بقي له بالاجزاء المتفرقة والذرات المنتشرة واي
تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض مجتمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية والرمادية
والاضافة الى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق تعقيب تفضيح ان الشيخ الغزالي قد صرح
في كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسماني هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن اخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان
بدن الشيخ هو بعينه بدن الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان طفلا صغيرا وجنينا في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضا كذلك
والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا الكلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا
ان الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تاويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال
وليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صارت اخرى متعلقا
ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا وان لا تناسخا اقول تقريره للمعاد الجسماني بانه عود للشخص مع عدم عود
البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهره متناقض مشكل واشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ والحشر ان
الشخص الثاني في الاول غير الاول وفي الثاني عينه اذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال في موضع اخر بهذه العبارة ان
الروح يعاد الى بدن اخر غير الاول ولا يشاركه في شيء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة في الاسماء
والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور
في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ اذ توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ
بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا او حشرا وقال في موضع اخر اعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد
ويحيل رد النفس الى الجسد ليس يقوم على استحالته برهان يقيني وكلما ذكره الاوائل في الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع
قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس مبرهنا ان افضل متاخري الفلاسفة ابا علي بن سينا قد اثبت ذلك في كتاب النجاة
والشفاء قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال من
لا يجازف في الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك في هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان
محالا عنده لما وصفه بانه لا يجازف بل اي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل انه ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية
والا فقد ذكر في مسالة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول
ما ذكره في استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا او استعد للقبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور
فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال
هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل في اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعد في الارحام نطفتان لقبول النفس
في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص كل واحد منهما بنفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل في الجسد حلول
الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف احد المستعدين اختصاص احد النفسين دون الاخرى

فاذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يفيض
اليه نفس جديدة من واهب الصور او لا يفيض ولنعم بهذا الكلام عرض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه
انتهت عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله من يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون فليس الا
كون بعض اجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجرم بدنا للجوهر النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم
والا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر محال في نفسه عند التناسخية ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز
مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه والزمناه عليه فذلك حديث آخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج عمكن الذهول
عنه لاكثر العقلاء واما ما نفى به غير محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند
التامل فان الواقف بالقوانين العقلية يعلم ان المادة لا تهيؤ ولا استعداد لها فيها صورة الا عند تلبسها بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة
للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا لابتداء استيفائها جميع المراتب الصورية
التي تحتها بالفاعلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب
واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني دالامر علينا سالك منهجا وذهب في طريقنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والايمان
الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث و
جزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له مجبورا به وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدالة فان
ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو غير لايق بالحكيم العادل فكيف بمن خلق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسية دفع آلام
فان اكل الطعام وان كان نحسنا الدنيا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجايع وكذا ساير اللذات الحسية فان العلماء والاطباء
بينوا وقرروا انها دفع الآلام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك انه لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم
اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم لبلسم والاشاعرة اجابوا عن
هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم ثم بمنع
كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع آلام كهذه واجابت المعتزلة بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق
الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه
النشأة الى نشأة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الآلام هي مما كسبته واكتسبته ايدي النفوس بارادة او عادة فلحقتها اللوازم
والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب
يضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوي اغراض وحاجات فيفعلون من افعال الاصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا
للكرامة وتخلصا من الدنائة ويعذبون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما يضاهي فعله فعل الطبيب في المرضى امر بالاحتماء وتناول الدواء
ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض ومعصيته فكذلك
النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء
من المشركين ورسوله وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الاخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا
وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها
بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال مقولتان
مختلفتان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما با
لاخرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه اعلى واتم واشرف مما هاهنا على ترك هذه
اللذات الفانية التي اذا امعن فيها يقلب هناك بعينها آلام وموذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد
في الدنيا ويحصل فيها قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل السعادات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص
الى الكمال ويبرز من الاغشية والقشور والاجداث والقبور ويحصل له ما في الصدور وكان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه متمثلا
بين يديه بل ليس في القيمة للنفوس الا ما قصدته ونوته فان كان مقصودها ومناها امورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما وان كان

امورا باطلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والعضبية والعقايد الوهمية الشيطانية فاتتها وانمحت صورتها
واضمحلت مادتها وبقيت الحسرة والندامة والفضيحة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة
في جنب الآخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات
الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيمة بعد غروبها في افق الاجساد
الكاينة في ليل الدنيا الحقتهم من التوحش والاضطراب مثل ما الحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف
وتفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقايق الاكوان والنشآت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك
جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوالها كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في باب كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك
روح المعنى وحقيقته الا في قالب محسوس محاك لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال المحسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات
الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعرف
نشأة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشأته التي يكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرايع الحقة
لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات **ردع وتقريع** ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التاويل
فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرفها الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلافة
العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل لجمهور الفلاسفة
عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد
الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتاكيدات لما ذكرنا اقول منشأ ذلك العجز
عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التاويل كما وقع لغيره من
علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما
فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعم يلزم ان يكون هادي الخلايق والداعي لهم الى الحق
مضل الجم ومغوي الاكابر فضلا عن الاجلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما
ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القرآن فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القرآن يشتمل
على المنافع الدنيوية والاخروية مثالا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجلافة والقسوة بل المنافع الاخروية
يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
الآية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقايق وتمثيل الامور الاخروية لكان لا ركما
ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقايق وتصوير النشأة الباقية فلا يلزم ما ذكره والا لجميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنها
ما اثبت به اكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من آلات
السماوية والقوابل الارضية وباعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية ومكانية تحتاج الى مضي ادهر ودهور ومر سنين
كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية الى نشأة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الا
الفاعلية لا جرم انكروا طريق الوجود والايجاد على سبيل الحركات والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق بين الوجودين اللذين للانشاء
فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان انشاء الآخرة وايجاد الامور
الاخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك و
الكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لا اسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الاخروية لان الموجودات
هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا الاسباب الصورية والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا
ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين
الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم والبتة لا مسافة

بقوله تعالى ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليما للنبي صلى الله عليه وآله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فنبه تعالى عباده بان لا تزاحم بين الاجساد في نحو الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانما نشأت من تصورات نفسانية كالازاحم في الصور الموجودة في اذهاننا ههنا لان لها نحوا آخر من الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل الى ادراكه افهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها ولم يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيمة كلها اسرار غائبة عن هذا العالم البشري فلا يتصور ان يحيط بها انسان ما دام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس الآخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه على موجبه فان امر الساعة اذا كان خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال الجواب السائل عنه الا بنحو مجمل وهو ان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يدرك هذه الالوان فالجواب الحق من ذلك ان يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة ان يقال لهم الجواب الالهي قل علمها عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله الله فانه من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيمة من داخل حجب السموات والارض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية ما دام لم تولد ولادة ثانية ولم يخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن لم يصل الى فضاء الآخرة وملكوت السموات والارض كما قال المسيح عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والارض فلا تقوم له القيمة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب والله عنده غيب السموات والارض وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب وتبجح حضرة العندية صار سر القيمة عنده علانية وعلم غيبا شهادة

فصل في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارق البدن الطبيعي مع بقاء تعلق ما لها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعم جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بالجملة بدنه من حيث صورته وهيأته هيكلة الباقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية باستخدام الخيال وقد علمت من طريقتنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان فتخيل ذاته انها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور للآلام على صورته ويجد بدنها في القبر وتدرك الآلام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت الصور الشرعية على وجه ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكأس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الجنين في الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر انموذج من احوال القيمة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف وادراكها كادراك النائم يقال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت ساكنا او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او نفرة او اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه ويوثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواصلة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن حتى انه لو فرض حصول تلك الصورة الى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الاسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته فسعة القبر وضيقه انما يعلمان لاشراح الصدر وضيقه

فصل في الاشارة الى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بانواع

الموذيات

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان سهى عنها لحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنة الحقيقية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه

فصل في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن يبقى لها من البدن امر ضعيف الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولي وقال ابو حامد الغزالي انها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة وقال ابو زيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابت من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها آخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة وبيان ذلك ان شيئا من اشياء الدنيا وموادها وصورها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الآخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر الاخروي كالبذر هي صورة اخيرة للطبائع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية اولا ثم الذوقية ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا احدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يتغذى وهي القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس بها الروائح ثم التي يحس بها الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي الى قوة من شانها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمس الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان والفساد وان بطلت او فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشاتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن فصلح لان تقوم عليها نشأة الآخرة لانها صورة الصور الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شانها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والآخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الآخرة

فصل في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كل هيولى هي الطف وجودا فهي اسرع قبولا للصورة وايضا كل هيولى هي ابسط جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما مر سابقا من ان التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد ولنوضح ذلك بمثال لا ترى ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منهما واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروائح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية واقرب من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلتها الثلثة من الكيفيات والطعوم والروائح والالوان على وجه الطف واشرف والى ههنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا الضرب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يعرفون اعمال دوبيهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتبها للطافة في النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات المتخالفات والمعقولات عند تكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها الصور بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها ان ما يحل هذه الهيولى لا يحلها الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفائضة عليها انما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكدها ومنها ان المادة الدنيوية اذا زالت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها الى استيناف تأثير من سبب خارجي وصور للمادة بها

لتري كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف بل يكفي ذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار لا الى سبب منفصل والى هذا يشير بقوله تع لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال لمن الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم

فصل في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك المدركات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الاجداث قادما الى الله تع متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا خارجا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقائه واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تع ومن كره لقاء الله كره الله لقائه

فصل في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواع متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة للصور اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة يلبسها الله يوم الاخرة بصور تناسبها يحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتأتون افواجا فحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاداء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين لما هي همهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان الاخروية بهيئاتها واشكالها المحسوسة توالت للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله تع واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير

تبصرة اخروية ان في داخل بدن كل انسان ومكمن جوفه حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب ليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة وبهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن تقدمه مثل سقراط وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تع واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها من انواع الامم الصامتة وخروجها يوم النشور اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين

تذكرة توضيحية ان اجناس العوالم والنشآت ثلثة اولها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة الاولى بائدة داثرة متبدلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي ماوى الكل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبداه الطبع ومشعر التخيل ومبداه النفس ومشعر التعقل ومبداه العقل والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقتها هي بالقوة في نشآتها الثلث لانها كانت قبل وجودها في مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال الله تع وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تع هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج الحصول في اصل الوجود وكمالاته ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها في كل من نشآتها الثلث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال ومثال ذلك الكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة والاته ولكن لم يستعمل بعد والكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لاجل مانع وحجاب خارجي كما للعين الصحيحة اذا لم تبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجاب وحينئذ فالقوة في الاحساس كما للجنين عند كونه في الرحم والاستعداد كما للطفل عند تولده تام الالات للحواس والكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثاني استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحدة من هذه الكمالات الثلاثة اعني الحسي والنفسي والعقلي كان مآله الى عالمه واحكام نشأته ولوازمها فمن غلب عليه نشأة الحس والاستكمال بالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد وفاته الى البعث في غصة شديدة ووهين عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الجلد ويزول بسرعة عنها ولا معدوم ولكن يبقى الاثر والعادة في المحبة والاشتياق فمن عشقها واشتاقها كان كمن احب امرا معدوما محضا وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا وحيث لم يكن للمحبوب اثر ولا للطالب ثمر فهو في هذه الحالة في غصة شديدة والدائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها الا انهم ماداموا في الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان المحبوبات لهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الاخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات وذابت باشراقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فبقي المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الاخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الاخرة ونار جهنم واهوالها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلب عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن اغراض النفس والهوى وعن شهوات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم ولتعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تع وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدأ الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تع يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والاخر والمبدأ والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدأ اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني او الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير مبدأ العمل للخير والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو اخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية

فصل في ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون الطبيعي كما دلت عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطون كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين مما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيتها بنحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة مختصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما توهموه بل الحق ان للنفس قبل صيرورتها نفسا نطفة انحاء اخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأ

وبعضها بعد هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التي تقع من بعضها
الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها
قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها
جولية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني ان للانسان
انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التاييد ما قاله الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين وماتين اعلم ان الروح الانساني
اوجده الله مدبر الصورة حسية سواء كانت في الدنيا او في البرزخ او في الدار الاخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليه فيها
الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده
في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى الصورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة
جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد
السؤال الى صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من
تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي كان فارقها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي
يدخل بها الجنة والمسئول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسئولون فاذا
دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية ويؤدي احشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل
صورة ينسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة وراى فيه من الصور
فاية صورة راها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي فلا
يزال يحشر في الصور دائما ياخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة
هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر في كل نفس في
صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تنصرف في ظاهرك
وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فا
لعارف يقدم قيامته في موطن التكليف الذي يؤول اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه فيها قبل الانتقال كما حرص
الشرع عليه فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم عاينّاه وانتفعنا بحده المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلنا نطوله
لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية
الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا
الحكمية **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ايها السالك الى الله تعالى والراغب دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور
المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية القدسية كما انها مثالات دالات على الامور الروحانية القضائية التي
هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذي الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله والصورة على حقيقتها
ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعها منازل ومراحل الى الله تعالى وهي ايضا صورة الاسماء
الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها الا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو واحد محض لا اختلاف فيه
اصلا كما سبق بيانه فهي انما نزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم نزلت الى عالم
الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى
على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لا بد ان يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي
فصل في ان للانسان حشرا كثيرا كثرة لا تحصى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والخيالات والتعقلات درجات ومراقي يرتقى
بها السالك اليه تعالى فلا بد ان ينزل اولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال الصرف
المحض ثم في عالم الصور المفارقة المجردة المنالة عقلا بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة
والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

النهايات

النهايات الابعد طي درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الا بعد طي درجات عالم البدايات كلها وهو عالم
المحسوسات المادية فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين الى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه
وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى بل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي اقمنا على ان لا ساكن
في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانساني المتحرك في ذاته الى عالم الاخرة ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا على مراتب
المحسوسات ثم يرتقي قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا
ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتدارك
نشاته ولم يتغير بالحسنة سيئة الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا
الذي ذكرت ينافي معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور في الحديث هو فطرة الروح لانها تجب ذاتها
من عالم القدس والطهارة والذي كلامنا فيه هو ابتداء نشاة البدن ووقوع النفس فيها فهي فطرة البدن الذي حصل من الاجسام الحسية
المادية التي وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد في الحديث النبوي انه تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها
وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والاخر ان الله قد خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليها من نوره الحديث
واعلم يا حبيبي انه كما لا بد من ورودك الى العالم الحسي فلا بد لك في الخلاص عنه وعن علائقه من معرفة الامور المحسوسة لان المهاجرة عنها
انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها ولان الدنيا والاخرة والعقبات متضايفان من جهة التقدم
والعلو والدناءة والشرف والاولية والاخروية ومعرفة احد المتضايفين يستلزم معرفة الاخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الاخر فمن لم يعرف
الدنيا وخستها لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتنى الحكماء بالبحث
عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا
تذكرون **فصل** في تذكر ان الموت حق والبعث حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الاخرة
وشوقا طبيعيا الى عالم القدس والملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون
والفساد فله كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي الى اخر نشاته الطبيعية ثم منها الى اخر نشاته النفسانية ثم
الى اخر نشاته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما افاضت النفس وتوجهت الى تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية
والآلات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس في السفر الى الله تعالى في بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشأة عبرت
هذه المرحلة عبرت منها واخذت في تحصيل نشاة ثانية ودخلت في منزل اخر اقرب الى مبدئها وغايتها وهكذا يتدرج في تكميل ذاتها وتعمير
باطنها وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في صورتها الظاهرية وضعف
وجودها الحسي فاذا انتهت بسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الاخرية عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في
النشأة الثانية فالموت نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هي النشأة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية في مبدء
تكونها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فيترقى شيئا فشيئا في هذه الدنيا كما يترقى الجنين في بطن امه والموت سواء كان طبيعيا
او ارادياً عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح وانكشف بما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعي للشيء يكون خيرا وتماما
له وكل ما هو خير وتمام للشيء فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس واما الفناء والاضمحلال الذي يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا
بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضي غاية ما هو الاشرف
الافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا في البدن من حيث هو بدن
طبيعي او حيث قواه وتمامه بالنفس وقواها وهيئاته وتشخصه بهايل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة واتحاد الناقص
بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له انية وحقيقة الا الانية الذاتية والاجزاء المتداعية للافتراق في
بحالها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة تحت ملكة
وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرف فيها اضعف قوة واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس في القوة
والحيوة والكمال امعن البدن في الضعف والموت والزوال حتى اذا طعنت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى

مشاهد في الاجسام الطبيعية الاخرى نجسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان
بحسب تفاوت نفوسها واروحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت انما يتجلى لمحو لموسى النفس الناطقة فيه لتحليل البدن لا لكا
ومحاسبتها انما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم عند ما قويت لتلك جهة الروحانية والملكوتية اضمحلت
منه جهة الجسمانية والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة ككفتان رجحان احديهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي ذكرناه غير
منقوض بالفلك وما فيه كالات الافلاك والكواكب وخصايصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها فان امتناعها
عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج ووقوع ذاتها وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس الا من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها
ولا لاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ الطبيعة الجرمية لها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا
بما هي جسم وقد علمت الفرق بينهما مرارا اذ هي اضعف الاجسام بل الفلك كله نفس لا امر شبيهها بالهيولى الاولى او ارفع منها قليلا التمكن
فيه قبول الاوضاع والحركات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وحيوتها حيوة
ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية **حكمة الهية** ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل
في جبلتها كراهة الفناء والعدم وهذا لو لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية محضة ونورية النور والطبيعة
لم تفعل شيئا باطلا وكلما ارتكز فيها لا بد ان يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها فنعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت
ليست الا لحكمة وغاية هي كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها حيوة
اخروية باقية ابد الدهر وذلك لان بقاءها في هذه النشأة الطبيعية لم يستحيل فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز
في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الالهيون
عقد وحل ولك ان تقول اذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية حيوة النفس في النشأة الباقية وان للنفس توجها جبليا
الى الانتقال الى عالم الاخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاحتجاب عن دار الظلمات
والحجب الجسمانية فان التحجب عن الحجب الظلمانية والجهل فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله
وكثافته وخلاصها عن حبس وانطلاقها عن السجن وقيده فنقول في كراهة الموت التي للنفوس الانسانية سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي
فهو ان اول نشأت النفس هي هذه النشأة الطبيعية ولها الغلبة على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة
البدنية ويؤثر فيها كلما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملايمات والمنافيات البدنية ولهذا تتألم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق
بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جوهرا نطقيا وذواتا عقلية بل من حيث كونها جوهرا حسيا وقوى متعلقة فتوحشها من الموت البدني
وكراهتها انما يكون لحصة لها من النشأة الطبيعية وهي متعاونة بحسب الانغمار في البدن والانكباب عليه على انا لا نسلم الكراهة عن الموت
الطبيعي الذي يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية وانا ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله
واليوم الاخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الطبيعي والتشوق الى الله ومجاورة مقربيه وملكوته والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات
ومجاورة الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا ويتوحش الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي و
الحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الاخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمال العلمية
والعملية الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بابداع الالم والاحساس به في غريزة الحيوانات وخوف طباعها عما يؤدي الى ابدانها
من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ ابدانها وكلائة اجسادها وصيانتها كلها من الآفات العارضة
لها اذ الاجساد لا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جلب منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالم وخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها
واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها ولهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل النشأة الكمالية وتخميره وتعمير الباطن وذلك
مناف للمصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها والبقاء لآلام والاوجاع المودعة في الحيوانات كما طنه قوم من التناسخية من انها من باب العقوبات
لها بل لما ذكرناه **فصل** في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية اعلم ان الممكنات
كما مر على طبقات اوليها المفارقات العقلية وهي صور علم الله تعالى وثانيتها هي الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة
بها ضربا من التعلق وثالثتها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الخيالية المتعلقة بالاجسام السفلية البخارية والدخانية والنارية

منها وضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام
الهيولانية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق
ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما ان الله تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ما
له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الغاية الاخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدء مبدء
حتى ينتهي الى مبدء اول لا مبدء له وقد ثبت بالبرهان ان باري الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدء المبادي ولا شك
ان غاية الشيء ما لم يصل اليه الا المانع خارجي وكلما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد
فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبايع والغرايز طالبة اياه تعالى مشتاقة اليه متحركة نحوه انبعاثا معنويا
وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونها مرتكزتين في ذاتها من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة
عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فبزوال القواسر والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود
الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية واتم وجودا واشرف مرتبة من ذلك
الجوهر وهكذا ننقل الكلام الى تلك الغاية حتى الى غاية اخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات
والرغبات ومأوى العشاق الالهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلوروده في
دعاوي الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله لا بجعله
اليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها
ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها
اتصال معنوي ولم تكن مفصولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واحق به البرهان الثاني ان قاعدة
الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدء الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى آخر
الانيات المحضة والانوار الصرفة فيكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ولها
عالية غير متناهية في الشدة وجهة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال
يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا مخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش
فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى لانه يشاهد بذاته ذات الاول لكن لا على وجه
الاكتناه والاحاطة لكن مع مطالبة قاهر عليه بهذه المحال اذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات
اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته
فانه التجلي والمتجلي والمتجلي له كلها شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل ومتجلي الحق له اذ يمتنع ان يحصل عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة
العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه
وصورة ذات الحق ليست بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء فيه
الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست بامر مغاير
لذي الصورة ولا تفاوت بجهة فيها الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل
ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى شيء
محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله
بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا صورة زائدة عليها فاذا كانت ذاتها
عين عقله تعالى بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس
قد سبق في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قيام ذاته الاعلى وجه حالية والمحلية وانها من لوازم ذاته الغير
المجعولة الثابتة له بالا جعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين
ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذواتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدأها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تع هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت تماما
من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انقلبت عن ذاتها واتحدت بالعقل
الذي هو كمالها فحشرت اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تع لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس
الكاملة محشورة اليه تع وهو المطلوب واما النفوس الناطقة الناقصة فلا يخ اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي او لا والنفوس الغير
المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تع نسوا الله فانساهم
انفسهم فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقلي والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور الحسية المجردة وهي قوالب وحكايات
وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر ساير النفوس البهيمية والسبعية انهم الا
كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي
مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات واما بالوصول اليها ان تداركتها العناية
الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او نسابية لقوة الشوق وضعف العايق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها
فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ كما سيظهر

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فهي عند فساد
اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية واشخاص كل نوع منها
مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتخصصاتها واصلة الى مبدا نوعها ورب
طلسمها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدا
وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبداها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية
الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب
شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي فحكمه حكم النفوس المباشرة للاجساد الا ان
النفس ليست لها رتبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلوله نفس انسانية ان كان في غاية
الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو انزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي
الطبايع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس اليها مع بقاء تعددها وامتياز
هوياتها الشخصية فهي بتخصصاتها محشورة كل طايفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدا نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة
فقط وليست ذات تخيل وحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها الشمسي وتعدمت بعدم الروادن الداخلة
فيها فاذا بطلت الروادن بينها وجبت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدا فمثلا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى
الحساسة وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال القوى الحسية وافتراقها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك
هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة بحفظ المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي
لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل يرجع الفعل الى وحدته
التي هي مرتبة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم ساير القوى النفسانية للذات وحدة
وان وجودها وجود رابطي وانها غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما جميعا فان قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة والسمع هوية
اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس الدراكة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدرك بها غيرها فانها
في النشأة الدنيوية وفي النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما ساير قواها فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها
فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند انقطاع تكثرها الذي حصل بكثرة اجسادها رجعت الى
مبدئها واصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر والقوى عند تبدلها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسانية كالارواح الجزئية للحيوانات والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها كاتحاد
بالمياه الواقعة في الكيزان والجرار اذا انكسرت الاوعية وصارت مياه متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد

العقلي لكن ... الشخصي وكثرة هوياتها المتعددة بتعدد اجسادها بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها لانها بمنزلة اشعة شمس واحدة

وقياس

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي وهي مبناه عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب
القوابل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله
اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور
العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا
ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة لاعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال
كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت
صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف وهذا جيم في البسايط وهي ارواح البسايط وقيل هذا قام وهذا
زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم اي عالم شاء وكان روح الكل كالقلم واليمين
الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا
زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذا حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح
في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد حجة يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه
وهو قوله ثم انشأناه خلقا آخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير
او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر بحكم ذلك
الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى الى كنايتها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل
الارواح قال تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك وتمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صور الارواح فنسبت
اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فاشارت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطايفة من اصحابنا يقول ان الارواح
يتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المولدة عن الجسم الصيقل اذا صدي الى الشمس واختلفوا هيهنا على طريقين
فطايفة قالت لا امتياز بعد المفارقة لانفسها كما لا امتياز لماء الاوعية التي على شاطي النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت
طايفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات رديئة وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور
تغيره عن حالته اما في لونه او ريحه او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبه في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة
ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطايفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية
وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت
في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما الخلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت
الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مما لا نقول بها
منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب ذاتها متقدمة على
الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة
لتكون مظهرا لخصايصها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للارواح
بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب كمالاتها وظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تع في اي صورة ما شاء ركبك
هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه
وذلك لما علم من ان في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشأة الاخرة بحسب ما اكتسبته النفس الآدمية
من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الآخرة بصورة تلك البهيمة وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا
النشأتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت
انه ليس كذلك وان الدنيا والآخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها تحس
بالحواس الظاهرة في الآخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح
الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على مراتبها وان انها متميزة الوجود بعد

مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها والذى ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لا نفسها بل هى كمياه الاوعية اذا انكسرت فانحدث حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح النباتية وغيرهما وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين اعنى العقلية والخيالية لانهما مستقلتان فى الوجود ليستا ساريتين فى الاجسام ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد الاجسام وتميزها فيما بعد فنا هذه الاجسام متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات ثم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهى وجودها الاجمالى فى صقع عقلى وجوهر قدسى مسمى بالقلم الالهى فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى الرابعة فى حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهى ارفع درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسى كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها فى هذا الوجود الطبيعى ضرب من الترقى والاستكمال والتقرب الى المبدأ الفعال ونوع منها وهى النخل فى النطق الحيوانية تنتهى فى الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون حشرها اتم وقيامها فى القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ماسوى هذين النوعين وهى المقصرة فى حركاتها وسعيها على تحصيل الكمال الباقى فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها الى مدبر عقلى ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التى لانواع الحيوان على تفاوت مراتبها فى الشرف العقلى قال معلم الفلاسفة فى كتاب الربوبية فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذى لم يفارقه وهو العالم العقلى وكذا اذا افسد الجزء البهيمى سلكت النفس التى فيها الى ان تاتى العالم العقلى وانما تاتى ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس فى مكان فالنفس اذن ليست فى مكان فان لم يكن فى مكان فهى لا محالة فوق واسفل وفى الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزى الكل فالنفس فى كل مكان وليست فى مكان انتهى كلامه اقول ينبغى ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهى منزل العالم العقلى كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصورى فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهى الى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهى اولا الى النفس الكلية التى فوقها العقل الكلى وهو مأوى النفوس الكلية كما انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الاعظم ان كل صورة طبيعية هى فى ذلك العالم الا ان هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هيهنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وهوا ونار وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كانت ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانهما لا يتعينان مثل ما هيهنا فالحاجة اليهما هناك فكيف يجيبان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حى وذلك ان فى النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانى حيوة فهى اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان يكون فى النبات الذى فى العالم الاعلى هو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه فى هذا الموضع وفى غيره من المواضع ان لهذا النبات الطبيعى صورتان اخريان احديهما موجودة فى عالم النفوس اعنى الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى وهى المرادة بالنبات الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذه الارض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية فقد ثبت وتحقق ان لصور هذه الاجسام التى هيهنا المقبورة فى مقبرة الهيولى بعثا وحشرا فى عالم وعودا الى النشأة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك لهذا ايضاحا الدعوى الخامسة فى حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب الى ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا الغامضة عن دركها اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن ساير النظار فكيف من دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر فى ذهنك القواعد الوجودية التى اكثرها ذكرنا فى هذا الكتاب الذى فيه قرة اعين اولى الالباب فتذكر اولا ان للوجود فى ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم والتاخر والكمال والنقص وهى مع صفاتها الكمالية التى هى عين ذاتها من العلم والقدرة والارادة وغيرها موجودة فى كل شى بحسبه فهى فى الذات الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك فى الذوات العقلية والمقامات القدسية والسرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلى وكمالها الوجوبى فلم يبق فيها شائبة قصور امكانى او فقر نقصانى فى شى لانها قد انجبرت بالكمال القيومى والتسلط الاشراقى ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التى ثبوتها

اعلام خارجية وهى الحرية بان يسمى ما سوى الله ولا فى شى منها ما دام كونها التجددى من نقص وجودى وعدم زمانى واخر الدرجات الوجودية نقصانا وقصورا هى الاجسام الطبيعية وهى مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما انتشرت وتفرقت فى الاقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها فى الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا حضور وتشتت ذواتها بلا شعور وغرقت فى بحر الهيولى ولن يتذكر بعقد الجمعية الحضورية عنها فى تفرقة هذا الكون المادى لغيبتها عن ذاتها ومفارقتها عن حيزها الاصلى ومقامها الجمعى وموطنها النورى لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة قسطا من النور ليتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت ويتخلص من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقيود الداثرة فاول كسوة صورة البسها الرحمة الازلية هى الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن الفساد المضاد ثم المواتية لها بما يقويها ويعدها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيد لها فى الاعظام والاحجام التى بها كما لها الشخصى ثم المديمة لبقائها بتوليد امثالها ثم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاتحاد بنحو من الاستعداد شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد ودرجة العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام كلها قابلة للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هى سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل فى منزلة التفرقة والتضاد والتقيد بحيوة جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتاكد فى النزول الى منزل التفاسد التعاند استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وتباعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها وتاكد وجوداتها الحاصلة وانهدت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت فى الخروج عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا استدرجت فى الكمال متعالية عن مهوى النزول حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذى هو نور من الله وهى نال منه اكرم وكلمته اتم ودم اعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر فى ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهى مما يوجد فيها جميع الصور التى دونها على وجه الطف واشرف وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيطة بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يتقوم بذاته الا بكامل والقوة والامكان لا يتحققان الا بفعل ووجوب فالكمال ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذى يوقع الناس فى الغلط والاشتباه ما يرون فى هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما انسب اليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان ولو يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيات للمادة ولو علموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيات للمادة ولو يعلموا ان تلك الاعدام والقوى والامكانات لابد لها من امر صورى وجودى يكون هى متعلقة به قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمبادى ثبت وتبين انه لابد لكل صورة من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة فى باطنها غائبة عن حواسنا وليست بينها العقل الفعال بلا واسطة كما توهم اتباع المشائين ولا ايضا عقولا اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا الى ان ينتهى الى التجاور فى الارتباط وضرب من الاتصال المعنوى فى الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدتها وثانية هذه اوليها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة فى الشرافة والدنائة والعلو وسعادة الخلائق فى الاخرة على حسب مراتبها فى الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومتى انتقلت صورة شى فى هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذى كان الى بعض طبقات الجحيم

وابوابها منه الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية
في الآخرة ولصورته النفسانية صورة عقلية في عالم الحق فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخيرين مشتمل على تفاوت كثير
بين الموجودات التي فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذي هو فوقه وربما
بالعكس وكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى في العالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها
ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء
العقل بالمبدع الحق قال افلوطن الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط
بها وان كان هيولى شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل
فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تخطيها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه يكثر منه تعجبه لا سيما
اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات
وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم الحسي السفلي فليرتق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم
مثال له وليلق بصره عليه فانه يرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل
وحيوة نقية ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء مملوة عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص
على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم العالم بكلها العلم المحيط بالاشياء الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع
العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التأييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية
صورا نفسانية هي معادها وباطنها واخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي وقعت لصورة غير صورتها
الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها
الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها مرة في هذا الكتاب
على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين
محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك الصعود
في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال
انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبي صورة جبرئيل
والملائكة في هذا العالم كما ستتضح لك في مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية
في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي تحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الآن ايضا متصلة
بها متقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى والاجسام لا يتبين حشرها الى
تلك الصور النفسانية المتمثلة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بدثور موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي
هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرنا اليه كما قال تعالى
وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار
الآخرة بحيث يشاهدها اهل الحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بالاستحالة
والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بادرة مع قيودها
وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها ولذاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس
ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم تزيد الجوع والعطش للنفس والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة في معاد الهيولى والامور
المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها
نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان ينتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم
ههنا ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هي الصور والكمالات دونها وهي مثل
الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسماني الذي شأنه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطبائع

المسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة
لها ضرب من الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرار عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه وبعده وما لا وحدة له في ذاته
لا وجود له وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا
العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان الافتراق قرارا والعدم وجودا
والموت ثباتا والموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدء
مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها
الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكذا اعلمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة
واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار
ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مرت في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان ههنا غايات وهمية ثبتت
لطوائف من الناس مباديها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى والشهوات الدنية طاغوت يؤدي بصاحبه الى
غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمآل اولياء الطاغوت واضلاله والهوى
واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشأة الفانية فكلما امعنت هذه النشأة في الدثور ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا واقتربت
به معنا في وروده العدم متقلبا في الدركات حتى يحل دار البوار ومرجع الاشرار **تعقيب فيه تأييد** لما حصلناه وتأكيد لما اصلناه
من عود هذه الطبائع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير ان تفيض على ما دونها من الاشياء
فيضانا دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل افاضت لا على العقل وصورته على مثاله منزهة
عن المثل والشبيه قبل ان يفيض على غيره اذ لم يجز في العناية الواجبة صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف
اولا وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى ما لا اخس منه فلا جرم صدر من البارئ اولا ابداع العقل تاما كاملا ولما كان
العقل ايضا تاما كاملا بعد الاول غير متناه عدة ومدة لا شدة لم يجز ايضا وقوفه عند ذاته من غير ان تصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية
ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما استفادت نورا وقوة وغيرهما من الفضائل
والخيرات وغاية ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقف على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضائل والخيرات التي افادها العقل تشوقها
الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود والا
لكانت عقلا لا نفسا وهي نفس هذا خلف فلاجل هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صنوف الانواع وطبائع الجسمانيات
كالافلاك والكواكب والحيوانات والنباتات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور انبثت في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل
فيما دونها بالناموس الالهي والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم تقو على شيء غير الحسي
التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث
والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض ويؤول الى
العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فمآل الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة
الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سائلا مجيبا لمن الملك لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات
والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى معادها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات
والاستحالات والشرور والآلام بالموت والفناء للاجسام والفزع والصعق للنفوس يعطف عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التي
لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض
الاخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة منه تعالى ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها
اذا صارت مقبوضة بايدي سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة لان تجذبها وتقبضها الى الرحمن كما قال والارض جميعا
قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطي ان القبض يستدعي ان يكون للمقبوض وجود عند يد القابض
اشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا اجذبته وقبضته القوة الغاذية فانها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي

وهي اشرف واما الطي فيستدعي ان لا يبقى للمطوي وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه تعالى والعقل [illegible] مما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق تعالى واعلم ان جميع ما في عالم الاخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التي لا حيوة لها في ذاتها الا عرضية واردة عليها من غيرها او في موجودات ذلك العالم وهو ارض الاخرة صورة ذات حيوة وهي اعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والانهار والبيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التي لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الاخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وجبالها واشجارها واحجارها وبيوتها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان لكل حيوان حيوة ذاتية فقد ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صورا اخروية نحو هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها في موضوع النفس كانها قوة مع انها تحت اللطافة المدركات كثيرة الصور وهذا من العجائب التي تختص بدركها اولو البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من ان لا صورة طبيعية الا وله نفس وعقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين في الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة ما تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر الصور وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلتاهما اعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل هذه النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقية فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا فان كانت نارا حقية فلا محالة انها حيوة تحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي الفائضة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها تنمو وتنبت الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضي وانما يكون هذه فيها فانها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الارض التي تفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت هذه الارض التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محيي الدين الاعرابي في الباب الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة في جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهي الحيوة التي نسبناها الى الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كالحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهر لها في الاجسام بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذ ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح ربها دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا وما يعطيها ارواحها فيها الا هيئة اخرى عرضية في التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحيوة التي في الاجسام كلها واذا اتفق على اي جسم كان ان يخرج عن نظامه مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوته الذاتية له فان لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة وحيوة ذاتية ثم تزول الروح بزوال تلك الصورة [illegible] وتزول الصورة بزوال الروح الصورة كالمنزل الذي مات على فراشه والحيوة الذاتية التي لكل جوهر عين ذاته انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التي في امكنة هذا العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حية

ذاتية

ذاتية حيوة التسبيح والنطق انما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم اخر اخروي له وجود ادراكي غير مفتقر الى مادة او موضوع ولا يحتاج الى مدبر ومحرك يدبره ونفس تتعلق به وتخرجه من القوة الى الفعل وتفيده الحيوة لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم جسم ادراكي وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس والعاقل فاذن الاجسام الادراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي افاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وغير ذلك من الآيات انما يدل على ان الاجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب حيثيتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزائلة الغير الباقية الا في آن لكن ههنا دقيقة اخرى يمكن ان يستنبط ويستضيء بها كلامه وهي ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطه تقبل الحيوة وتصرفات النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب الكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو يختص ببعض الاجسام وتقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار في جميع الاجسام وحي بحيوة ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس المدركة بالفعل

فصل في معنى الساعة

قال تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها اقول انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي لساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب والغفلة الذين يشكون في وقوعها او يستبعدونها او يسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون لقائها ويرونها كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

فصل في معنى النفخ في الصور

قال تعالى ونفخ في الصور الاية وسئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وفتحها بانفتاحها يجمع الصورة والصور الاخرة منقولة من الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثة في معنى الصور احدها انه آلة اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلاد ونحو ذلك وظاهرها انها وقعت في الاية على سبيل التشبيه ولهذا وقع في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة وثالثها ان النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى للخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول والاخير لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا يدل على ذلك كما مر قال وفي قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول النفخ من قبل الله لا يكون الا احياء وافاضة للروح وانشاء للحيوة لكن انشاء الحيوة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الاولى يموت الاحياء ويحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستعداد بالارواح كالفحم في استعداده للاشتعال النارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمون الحرارة والجمرة في الفحم والارواح كامنة في الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال والانارة في الحرارة فبالنفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال الهيئة السوداء والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المشتعل لقبول الاشتعال فاذا

نفخ اسرافيل وهو المبقي للارواح في الصور ونفخة ثانية تشتعل بالارواح البارزة القائمة بابدانها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفيها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشاة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فيقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعدما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة الدنيا كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور ولتعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفي النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل السموات ومن اهل الارض قال الله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وفي الفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اولئك وذلك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هويتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذواتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون **فصل** في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها ولها ميعاد عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله كذب الوقاتون وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فنسبة الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما تحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل صورة الى حقيقتها ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمبادئها العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زائلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما بموت وفناء او استحالة او انقلاب او صعق كما للارواح فلكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغايته ايضا غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم ولعل الحق بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والآنات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة ومبدء واحد يتشعب منه كل مبدء وتنبجس منه كل مؤثر واثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الانسانية ومداركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها وتخالف مبانيها نوعا ورجوعها حقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها الى الحق ثم وجودها وانشاؤها مرة ثانية اخرى على وجه اكمل وارفع من النشاة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من مجالي مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القيامة في تكوين هذا العالم وموجوداتها من السموات

والارض وما بينهما وما فيهما ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلائق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل خمسين استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم فيه لم يبق ابدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ومن لم يبلغ هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين او من المغرورين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والاجسام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه ويؤمن به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله ويهديه قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر والجحود لما انبأ به اهل الانباء وعليهم السلام من النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون قد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **فصل** في ان اي الاجسام يحشر في الاخرة واليها الابحتر اعلم ان الارواح مادامت لم تتخل لا تنفك عن تدبير اجسام لها والاجسام المتصرف فيها الاجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غائب عنها لانها انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجساد النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المشفة التي توجد ههنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كلامنا فيه من اجسام الاخرة فهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يطال لها سدرة المنتهى فهي كانها عين الصورة بلا مادة فحكمها شبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرفها في تلك الاجسام واما التي دونها فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما لا يخرج خيال الانسان عن صورته كذلك لا يخرج ذات الملك عن صورته وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء مع كواكبها منكسفة مطوية في ذلك اليوم **فصل** في حال اهل البصيرة ههنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقائق الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشآتهم الدنيوية الى نشاتهم الاخروية واذا تبدلت نشاتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى اسماع وابصار وحواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السموات والارض لان لها ايضا نشاتين نشاة الدنيا ونشاة الاخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشاة تدرك محسوسات هذه النشاة وحواس نشاة الاخرة تدرك بها محسوسات نشاة الاخرة والى هذا التبديل اشار تعالى بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستحق الانسان لدخول الجنة ودار السلام ويتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب جنودة وصدور منشرحة وابدان مطهرة وصور مجردة عن دنس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال الله ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس والطهارة ولما كان ههنا مظنة سؤال مشكل وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يتاتى استحقاقا دخول دار السلام واستيهال جوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب ضعف الاية بقوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغا

انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اى تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم الالهى والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت **فصل** في الصراط قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية وتوجها غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية منشؤها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث دينى وهى المشى على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم وهو المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلى في كل صلوة المشار اليه في قوله قل هذه سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى وقوله انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما في السموات وما في الارض فالاستقامة عليه والتثبت في المشى فيه هو الذى كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك اليهم وانزل الكتب بسببه عليهم وبقية الصراط التى يمشى عليها الموجودات ليس شىء منها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منها ينتهى الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هى المراد بقوله فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى دار الجحيم والهبوط في جهنم التى يقال لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية فلاصابة الحق ونور اليقين في سلوك الانظار العقلية التى هى في الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير واما القوة العملية فبتعديل القوى الثلث التى هى الشهوية والغضبية والفكرية في اعمالها المحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف فغاية التوسط لان الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط في الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقى بين الاطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهى احد من السيف فاذن للصراط وجهان احدهما ادق من الشعر والاخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون والوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا عن الاخرة وبقوله يقعون في الجحيم وتوجيه ذلك ان هذه العدالة ليست كالاعتدالات الان ذلك منحصر في نور العلم وقوة الايمان والمعرفة بل هى امر عدمى وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب الدنيا راس كل خطيئة **تنوير قرآنى** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الاخرة وبحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان النظر الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد في الخبر ان بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضىء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه فمشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذى اعطى نورا على قدر ابهام قدمه يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر يدا ويعلق اخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان فرب ايمان رجل بالقياس الى ايمان رجل اخر اذا وزن معه وقيس اليه كان الاف الف مثله في القوة النورية والرسوخ العلمى وعن الحسن الصراط مسيرة ثلاثة آلاف سنة ادق من الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثانى الى السير في الله مع الله والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكى في كتاب قوت القلوب روى ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته اخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار تقذف من الموقف جانبيهم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عز وجل الى النار فضم النور بين الموحدين على قدر ما جاوزا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمنتهين والسعة للمقتصدين والاصل الواسع للانبياء والاولياء يصير لهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاولهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم وتخرق ثم يخرجها ثم تزل الاخرى فتبرأ فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يفوا به ضرب لهم جسر من الرحمة ليمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التى دعم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله

للعبد

للعبد فيحفظ العبد من الرحمة التى وسعه بها سبحانه في ايام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط على قدر القرب فيحفظ العبد من نور القربة يسرع ويبطى فاولهم زمرة يقطعونه مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء ثم والثانية في مثل الريح والطير وهم الصديقون ثم الاولياء والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل والركاب هم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة في مثل الراكب يحل وهم المتقون والخامسة في مثل سعى الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم اعمال المستورون والسابعة حبوا وهم المهلكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدميه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور بعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل على قدر ملأ القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذى نور نوره اقرب الى الله تعالى فنوره انور واعظم وانفذ بصرا واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من ارتفع عمله هناك اضعافا مضاعفة الاثر الى قول رسول الله ص لمعاذ اخلص يكفك القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم وثمت بعظم النور يحقق ما قلناه ان رجالا من هذه الامة قد سبق من عمر الفئة من الاولين ولذلك ذكر في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو الحق الذى جمع الانبياء والرسل ومتابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تعالى وفي الله عز وجل راجعة اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل اصفاها وتقاولها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع في النجاة الا باقتنائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه والعلوم تبيته ورفعته منزلته تقلب البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر خواسر فهو بحر وبحط بساحله العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك العلم لا غير وبرهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل الذى اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذى انشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك منته على حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه وادخله في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك يشاهده ويمد لك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف وآخره على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك التى قيل انها كظل ذى ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب لانها التى تقود النفس الى لهيب الشهوات التى يظهر اثر جهنم في الاخرة وهو الآن مغمور مكمون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال والصراط في وجه اخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذى هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبى ص لعلى ع يا على اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهكذا في طريق الاخرة التى يسلكها النفس الانسانية فان المسافر الى الله اعنى النفس يسافر في ذاتها ويقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها ففى كل خطوة تضع قدمها على رأسها بل رأسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن ليس بعجيب عند اهل التحقيق والعرفان **فصل** في نشر الصحائف وابراز الكتب ان القول والفعل ما دام وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لهما من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة قلبية تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدى الى حصول صورة جوهرية هى مبدأ لمثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اى صورة نفسانية هى مبدأ آثار مختصة بها فبسببها يصدر الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل في هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبادى الملكات العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل او لا تم استعداد ذلك لا اثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات
العلمية والعملية ولم ينجع التاديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب
في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم و
وصنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف
والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل اى مصور وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون
لكرامة ذواتهم وانفعالهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم
لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم
الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم
ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم
اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن ههنا بمعنى العلم واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
الحيوانية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والجهل بان يسحق للاحراق بالنار
لنار كما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر
له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الآخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله
وبالغ في كفره ينزل على نفسه شيطانا يوعده بالشر ويوعده اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والآخرة كما قال تعالى
هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا الآية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا
فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان
في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما
وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الآباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا
فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح
والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب
كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات و
الرسوخ في الملكات مع ذلك فان من فعل مثقال ذرة من خير او شر في الدنيا يرى اثر ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه او صحيفة ارفع من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيامة وحان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة
الدنيا وما يورده الحواس ويلتفت الى صفحة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه
وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه
امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت عم وغيرهم عن النبي صلعم احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال عم يا قيس
ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا آخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين
يدفن وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسأل الا
عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف تجد فيه
لباب معرفة النفس وعلم الآخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس ههنا موضع بيانها ومنها قولهم ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قولهم خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلام فيثاغورس وهو من اعاظم

الحكماء الاقدمين انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية و
جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت
الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان في الآخرة
نتيجة عمله وغاية ضلاله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح ع انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القرآن آيات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه
الانسان في الآخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست
الا غاية اعماله وصورة اعماله وآثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله
انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية
ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية
والتاملات العقلية لان الدار الآخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فان في الدنيا لكل مادة جسمانية تطرأ عليها صورة فلا بد
من حامل للحامل اسبابا خارجية واوضاع وحركات فلكية ولاجسامها الحيوانية حيوة عرضية وما في الآخرة من الجنات والاشجار والانهار
وغيرها ارواح هي بعينها صورة معقولة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار
والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وحية بحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور والانسان اذا انقطع عن الدنيا و
تجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه غيبا وغيبه شهادة فيصير مبصرا لنتائج اعماله
وافكاره ومشاهدا لآثار حركاته واضاله قارئا لصحيفة اعماله ولوح كتابه حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و
نخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة
طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا
من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة و
الاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب يحترق بنار الجحيم يكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية و
معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى

فصل

في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات اعماله واقواله
وفذلكة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا
حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة
للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس
شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و
من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اوفي بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان
العلوم وبعضها الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه
مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقائق العقلية ونقود الصور
الادراكية ويميز بها في سوق الآخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة
اقسامها الخمسة وتمييز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله
فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا الا
افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان وقوله تعالى
قوله تعالى في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ازعمت ايها العاقل المتامل
ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها او توهمت ان الميزان المقارن في الوضع
لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما اقبح هذا الافتراء والبهتان واتق ايها الناظر في معاني
الكتاب ولا تعتقد في باب التاويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي يدعو مثالك واصحابك

و

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدود
الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقته معناه عن الزوايد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس
يجب ان يكون البتة مماله شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعم من
ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت
والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح
الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان
يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف
به حقايق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد
تعليما من قبل انبياء الله ع كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل
والمعلم الثالث هو الرسول ص وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله
وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي
بالحقيقة سلالم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني
واما المعراج الجسماني فلا يفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ص وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي يعرف بها
مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد
مقدار علمه ومقدار سعيه وعمله وعقله ويحاسب رزقه واجله ويحضر كتاب عمره واجله فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا ويجب كل رزق
لبقاء معلوم واجل مكتوب في حساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل
كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا وتفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال ايضا مخاطبا للنبي ص المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فامره
بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت الغرايز لهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة
على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وحبوة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والشهرة لقوم
ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ
الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب
كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون
مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمتخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء الجوهر
العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير منتقلا من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقاء سرمدي ابديا

تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشأتين والمقابلة
لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب سهل عليه
سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه
كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على
ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ع ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور
لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصورة
المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عالم

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضا في اغطية لكنها دقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث
يعلم تاويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء ع وهم
نعم تجلى لبعض البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انخلاعهم عن هذه الحيوة الدنيا فتامل يا حبيبي في هذا المقام فعساك تنفتح لك
روزنة الى عالم الملكوت والاقتراب متوجها الى ملاكوت عالم التقليد الجوالي مصروف الهمة والتوجه اليه من انوار الملكوت مستفيد
من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الآخرة وانت تاجر ورأس مالك
حيوتك الدنيا وتجارتك هي اكتساب القنية العلمية وهي زادك في سفرك الى معادك وفائدتك هي حيوتك الابدية ونعيمها
بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من
ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه واحسب حساب نفسك قبل ان توافي عمرك وقبل ان يجاء عليك في وقت
لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ماهيه نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال
البدنية تاثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير في تنوير النفس
وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل
عمل منها مقدار معين من التاثير في التنوير والتهذيب فاذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التاثير
والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التاثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعلقها بالدنيا وشهواتها
وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة
الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وانقطاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويشاهد كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى
كفتي ميزانه وخفة مرتبته نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته لا ينفك عن اعمال اما حسنات او سيئات
او مختلطات فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة
ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما
ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قوم اخر ارفع من الكل
وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او شيء نكر فلا كفتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين و
الاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فتقول من الراس كل احد ما لم يتخلص بقوة اليقين
ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فانه مرهونة بعمله فهو محبب من اعلى الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها وتجاذبها
للنفس المترددة من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية و
الاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى
الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم برجحان احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين
وهو جانب الشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر يصير
الكفتان في حكم واحدة في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة
مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فافهم **فصل** في الاشارة الى طوائف الناس
يوم القيمة قد علمت ان اهل الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم
من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد
لانهم لتنزههم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شيء
وما من حسابك عليهم من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يتقيدوا بمواد الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا في الارض
ولا فسادا لصفاء ضمايرهم وسلامة فطرهم عن دنس المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعا فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من
جانب الغضب والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد
وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الاخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضا ثلثة اقوام منهم قوم
صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون محضة فيدخلون جهنم بلا حساب كفارا ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في
حقهم قوله تعالى حبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومنهم قوم هم في الحقيقة من
اهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في
الدنيا وعاشر مع الخلائق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الاخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم
الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويكونون
في مقام العذاب **فصل** في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب
سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتأثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء
الحركات الى غاياتها وبروز الحقائق من مكامن غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في مبدئه ورجع
كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا
يملك احد شيئا الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله ولحق كل فرع باصله وكل جمع
تفرق مع مقبضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك الظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال
ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستنير
وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها
كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقا
من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق وكذا العناصر يصير الارض كلها عنصرا واحدا مظلما لا يرون فيها
شمسا ولا زمهريرا والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا وينقلب كل العنصريات نارا واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير البحور
كلها بحرا مسجورا واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا نارا وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق
والتحت ويزول الابعاد والاحجام ويرتفع الحواجز والحوائل ويرتفع الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد
ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى موقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمخلصون من حبائل الاشباح والارواح يتوجهون
الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى ما يبقى
فيها شيء اخر منه جيء بها الى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم وبسطه فلا ترى
فيها عوجا ولا امتا وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم
وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيد القعر ويوضع الصراط من الارض علوا الى سطح فلك الكواكب وهو فرش الكرسي
من حيث باطنه اذ كل امور الاخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض
المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف ويوزن بها
كما يوزن ههنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان
قول العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صلعم الحمد لله ملأ الميزان وكفة ميزان كل احد بقدر اعماله الرافعة له وبحسبها يكون ثقلها وخفتها
فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان
في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فلو طلبت للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة
الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم
محبوطة ولذا قال الله ولا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وضرب سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه

ووصف الحفظة بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من افعال المكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه
وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في اعناقهم وايديهم كما في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه و
منهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا
ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى
محركة واخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك
قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم ان الله عز وجل على عرشه والملائكة يحمل ذلك
العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن
يمين العرش والنار من الجانب الاخر ونازل ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى ومن غيرهم
فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت الارض
بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق ويجتمع كل امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء
من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء عم وقد غلبت في ذلك
اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا باذنه ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى
كشف الساق قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد على اي دين كان الا يسجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء ورياء خر
على قفاه ويجعل الجنة برجحان ميزان اصحاب الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا لا الاخرة بل لانها سجدة ذاتية صدرت
عن فطرة من غير رياء وغرض وقد مر ان جانب الرحمة ارجح اذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغيير
في خلق الله الا على سبيل الاستكمال فيه ويحضر جهنم في العرصات على صورة بعير غضبان وجيء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الانسان ويشاهد اهل
الموقف طلعة العيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان حفها الله برحمته لاحرقت
السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد يقام بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار
في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بامر جبرئيل صاحب الحيوة ويحيي الاشباح بالارواح باذن الله
ليظهر حقيقة البقاء الابد بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي مناد الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت
حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسرة
ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله
لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبي صلعم الموت تحفة المؤمن واما اهل
النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون
له عسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل بعضها على بعض
ليعظم انضغاطها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كانت تحتها
النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين
اليقين كما قال ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي من حدود الانسانية الى حد الجمادية داخلة في وقودها وهي
نار يأكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وهي نار تتلذذ لعظام ويمتاز هذه النار عن النار على الافئدة فان هذه قد تخبو وذلك
بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم من الآلام التي هم فيها الكثيرة بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والاية تدل على
نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المسلطة على اجسامهم
بنوم وشبهه زدناهم سعيرا باشتغال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم
ان في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض
فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وهو جميع الخلائق لان حجب الازمنة وتغاير الامكنة مرتفعة في ذلك العالم فالجمع مع اختلاف

ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هنالك في عرصة واحدة في يوم واحد قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل
عنه عن قوله تع فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فانه من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاخبار عند عرض الجيش بزيهم
ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما هو حقيقته فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام
كحال الاسارى والدواب هيهنا واما الكتب فامامن اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن
السعيد لان كتاب نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس
الصحائف السفلية والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له والمنافق
لكنه لسعادته سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام ويقال فحصه انه كان لا يؤمن بالله العظيم
ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المنكر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة ولا ينفع له صورة الاسلام كما
ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا
فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تع قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا
وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم واما الموازين فقد مر بيانها
على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض
وهو هيهنا معنوي وفي الاخرة له محسوسية والناس بعضهم سائر على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا
اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم
له على صراط التوحيد له قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان
ودابة لقوله تع ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسأل ويعذب هنالك
وهو على متن جهنم غائب فيها والكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الاعلية قال تع وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والهوى
الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان
ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز هيهنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله
عنه ومن استقصى حقه هيهنا من غير تسامح استقصى الله حقه هنالك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما
هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب
باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت حسناته وسيئاته فهم ينظرون بعين الى الجنة
وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الاية وقد يقال
للاعراف واصحابه بمعنى اخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية تشبه
حال القوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم ورفع حجابهم البدني كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة
كثافة اجسادهم المادية وبقاء حيوتهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ومرتبة
نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه
ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور
المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروى عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تع
وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم
وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم
معنا واما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف منهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس
وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الموقف وليكونوا

مطلعين

مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم
الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تع خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا الفرق
ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف
اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السافلة انزل حالا من ان يكونوا
من اهل المعرفة وكذا الوجه الثالث لانه تع وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين
الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر
والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على
كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا
لانه تع وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين
في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تع قال حكاية
عن الخليل ع والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا هيهنا وبالجملة وصفه تع اهل الاعراف بما وصفه
من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق
الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب
الكليني عن ابي عبد الله ع انه جاء ابن الكوا الى علي ع وسئله عن قوله تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال ع ونحن على
الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل
النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار في ذلك اليوم ما ورد وورد منا ونحن اوضحنا بعضا منها بحسب
ما بلغ اليه طاقتنا ونيل جهدنا ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوعة لامور الاخرة وهي الحقيقة الصراط
والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما دلت الاشارة اليه احاديث ائمتنا ع فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد
عن ابي عبد الله ع انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع وروى عن سيد العابدين علي بن الحسين ع انه قال نحن ابواب الله
ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سألت
ابا عبد الله ع عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب في قوله تعالى
ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين ع وانت
الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر دال على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب
النار وعقوباتها انما هي النفس الانسانية **فصل** في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان
والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب
ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على
مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكة المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع المآكل
والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق
وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهيه ويريده على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهي دار اهلها اهل الهوان والانتقام واحزان وآلام وجوع وعطش
ومجدد عذاب وتبدل الجلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار
وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية التي عن ائمتنا ع
انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الالام عند الخروج منها فتكون تلك الالام جزاء بما كسبت
ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة للاصول العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين
مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد
في الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان استطعموا اطعموا الزقوم وان استغاثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم
اخسئوا ولا تكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرج منها ابونا آدم وزوجته لاجل
خطيئتهما وهي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة
البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية بموته وللكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات
وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا
دثور ولا انقطاع ولا نفاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب فان الموت كما علمت ابتداء
حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين
النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الاولى وان لكل درجة من درجات
القوس الصعودية بازاء مقابلها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة
وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان ... فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل
على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن
المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار ناران نار محسوسة
ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم
مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض
كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض
وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة
فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى الدار ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ونسبتها
من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب تفاوتها ونشأتها الجزئية وعلى ذلك يحمل
الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحديهما كما ورد في قوله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض
الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان في جبل لبنان عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء
فراتكم هذا يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى
وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله
نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار وياكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له
برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروي ايضا في
الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاوي الى قناديل تحت العرش
فقال ع لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر
اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم
وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك وروي
عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهو المروي
عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي
في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله
بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون ويرزقون من ثمر الجنة ويقرب من هذا
كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك
ما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب ياتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره

جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والآخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث المعراج انه ص
قبل انتهائه الى بيت المقدس مر بواد وجد ريحا باردة طيبة وسمع صوتا فقال لجبرئيل ع هذا صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار
والجنة كينونتهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ص ما من شيء توعدونه الا وقد رايته في صلوتي هذه
لقد جيء بالنار وذلك حين رايتموني تاخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رايتموني تقدمت حتى
قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم
انه لما رأى جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم
وانا فيهم الم الوحي حجبت عنه اراد قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروي ايضا انه ص صلى يوما
الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رايت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين في قبل هذا الجدار
فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء
كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص راى في السماء الدنيا
مالكا خازن النار وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى اري اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل
على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقا لقوله تعالى والبحر
المسجور ويروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها
ما روي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحرا الا غازيا او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما اورده
الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قس ومن ورائه
بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبقة ومن ورائه بحر اسمه حرماس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط
بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تحته ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين
قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم ينتثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا
هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى في طرطاوس
وقال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية تسيل اليه الانهار ويعني به البحر او قاموسا فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه
الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى ام من اسس بنيانه
على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رايت الدخان يخرج من ارض
ضرار ويعني بها الحفر بقعة منها ومن هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت
فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن ياوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر
ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت
رائحة فظيعة منتنة جدا فياتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير
تعرض بذكر النار الا انا متى ضممناها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب يستوجب الحكم النار على جاه ظاهره **تنبيه** هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم
الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية
لا يشكون فيها ولا يشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم ياتوا
البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشأة اخرى
وعالم آخر موجودتان امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات اوضاع
وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن
ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد به ان الجنة داخلة في حيز السماء دخولا وضعيا بل دخولا
معنويا كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فالم يبطل الدنيا

لم ينكشف الاخرى وما لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر الى فاتى والاثار الغيبية للجنة
والنار الا ترى ان المرآة مظهر للصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين
قبر الرسول صلعم ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من اهل الجنة كمرآة يشاهد النفس
بها صورة من الصور المحسوسة التى قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول صلعم
الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث لا
يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها مثال احدهما واما ما يروى عن امير
المؤمنين عم مع اليهودى وتصديقه عم اياه فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شئ آخر معنوى غير محسوس بهذه
الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر ليس المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها
طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر حقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدها اعلم ان لكل مهية من المهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصلية حقيقة كلية
ومثل جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع دقائقه وخصوصياته على وجه
اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تعالى ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا
والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها
مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر
حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله ورحمته بحجب
اسمه الجبار المنتقم القهار ولها مثالية هى كلية طبقات سبعة تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين فان بعده قدم الجبار وهى لاهل
النار وقدم صدق عند ربك وهى لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين
ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل واحد من الناس معذب لعذابه الجسمانى نفسه وهواه لعذابه الروحانى ولها مظاهر ومجال حسية فى هذا العالم
كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره لكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه

فصل فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار
اليها فى القران بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة
لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان
الباطنتان اعنى الخيال والوهم احدهما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى
ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسان فى الطاعات واقتناء الخيرات وانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها
فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السبعة
مثل الحسد والبخل والكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون للصفات
السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب
الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنيا وبه التى ستصير نيرانات محرقة وهيات معذبة
للنفوس فى الاخرة وهى ايضا اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبة ويصعد
الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقه الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقه دخولها
واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فهى بعينه غلق ابواب احدهما
عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب هو الباب الثامن فانه مغلوق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان
والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون
وليس للنار دخول او تصرف فى القلوب والافئدة وانما الضرب منها الاطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان

على الكفار

على الكفار مما ذكره الله من ابواب النار السبعة التى يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب
فباطنه محل الايمان والعبودية وفى الحديث التراب لا ياكل محل الايمان وهواى باطنه سعيد فى الدنيا والاخرة ليس للعذاب الشقاء فيه مدخل
فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب هى النار التى تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها ونحوها
فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل والدرجات والروايات على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهى باعتبار الاضافة الى
منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب
والسد واما الخوخات النار فهى شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هى شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الاخرة
ومن عمل من شر فهو يراه وقد يعفى عنه

تبصرة وتذكرة اعلم ان باطن الانسان فى الدنيا هو ظاهره فى الاخرة وما دام الانسان
فى هذا العالم يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه والطلاق
ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بلا احجار ولا بد
ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شئ من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتى ينفتح الى الجنة ما هى الا الحواس المحشورة مع النفس
النفس الباقية ببقائها فى الاخرة وقد علمت ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا وبدا وجناحا ورجلا
كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع آيات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء
وشم تشم به روائح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهى المشاعر الروحانية
والحواس الباطنة وهى مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهى مع مدركاتها امور مستحيلة
زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب الاثيم وتؤدى الانسان الى الهاوية ويحترق بنار الجحيم فكل نفس يتبع الهوى و
يحركها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل
على بصره غشاوة فصير من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته
للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه فى الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله وماله
كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى فظهر ان كل مشعر من المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل
باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصى
ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب بها درنه وخبثه واتخذت منه مرآة مصيقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور
الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية
معانى معقولة كلية ويفهم من اسرار الالهية يقف عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن فى مقعد
صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الاخرة وعن سماع
آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا كان فى اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت
عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون
اشارة الى ان ليس لهم روزنة قوية نظرية ينفتح بابها الى ادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب
سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقى السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الاخرة فلاجرم حالهم فى الاخرة
كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فتحقق
وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى ومنها ابواب جهنم فى حق من صرفها فى طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما
من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفتان فى جوهر الحقيقة ونحو
الوجود فكيف صح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السعادة
والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتى لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور فان
مدارك اهل السعادة ومراقيهم مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين

الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التى لاولئك الاصحاب واولى الالباب قد وقع لها التبديل الاخروى والتحويل الالهى الذى به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التى هى دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السمع والبصر والفؤاد التى لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت انجس مما كانت واظلم وانجس فناسبت لان يكون مداخل وابوابا لدار الظلمات ومعدن البوار والنكال والعذاب

مكاشفة تنبيهية اعلم هداك الله لسلوك سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التى يصل اليها من هو من اهلها هى مشهودة لك اليوم من حيث محلها الا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التى انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان فى روضة خضراء وان كان فى جهنم يرون ما يكون فيه من لهوب ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهيبها وحياتها وعقاربها وجحيمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقى فى عمى حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون فى بستان فما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل الجنة فى الجنة الان ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار فى النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا وبقوله فى حديث قدسى اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رات الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن وجحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معدة اليوم كانت متصلة بها وان كان هو فى حجاب عنها لا ان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بعينه وبين نعيم قلبه وجحيمه ومن الناس من ليس يصحبه هذا الكشف ومنهم من لا يستصحبه وهو قد يكون ارفع حالا منه لحكمة اخفاها الله فى خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب يعقلون بها وهى غير هذه الاعين والاذان والقلوب كما علمت انفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمى فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون الى الله

فصل فى تتمة الاستبصار فى بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشاة الاخرة نشاة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيالية فى هذا العالم وحسية فى ذلك العالم والانسان اذا مات تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصور التى يراها ويكون عليها الانسان فى البرزخ والتى يشاهدها ويكون عليها فى الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص اذ كل منها صور ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال وفى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروى ليس غير عين الخيال بخلاف الحس الدنيوى المنقسم بحسب قوى خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وسما الابد تان ولا يشمان وعلى هذا القياس فى الجميع فان قلت باصرة العين ولامستها فى موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة فى الجليدية ولامسة العين فى القرنية واما حواس الاخرة فجميعها فى موضع واحد غير متغايرة فى الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التى فى القيامة الكبرى كنسبة الطفل او الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية فى الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشاتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها فى النوم وهى اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد قامت قيامته وهى القيامة الجزئية فاذا فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشاة الاخرة بمنزلة حمل المراة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشاة بعد نشاة فتختلف عليه اطوار النشات الى ان يولد يوم القيمة فلهذا قيل فى الميت اذا مات فقد قامت قيامته اى ابتدا فيه ظهور النشاة الاخرى فى البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة فتدبر نشاة بدنه فى الارض زمان كونه فى البرزخ تسويته وتعدله على غير مثال سبق مما ينبغى للدار الاخرة وقال فى الباب الرابع والسبعين وثلثمائة واعلم ان التحول لم يزل فى الدنيا مقلبا للقلوب فيتنوع الخواطر لتنوع التجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان عين التجلى الالهى من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر اذ هو عين كل شىء وفى الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا والتبدل فيه خفى وهو خلقه الجديد فى كل ان الذى هم فيه فى لبس وفى الاخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا ويكون التجلى الالهى دائما بالفعل فيتنوع ظاهره فى الاخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى الصور التى يكون فيها التجلى الالهى ينصبغ بها انصباغا فذلك هو التناهى الالهى التجلى على عبده فى الاخرة ظاهره فى الدنيا باطن تحكم الخيال

سنحب

مستصعب للانسان فى الاخرة انتهى واعلم انه قد اتفق فى هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء ولغيرهم من الكهنة والمجانين لاجل فرق قوة خيالهم او ضعف قوة حسهم ان يرى بعين الخيال اشياء مشاهدة محسوسة كما يشاهد ساير المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر ويزعم ان ما راه موجود فى الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال فههنا من المنامات وغيرها العدم بقائها ودوام الحجاب عنها بعد انقضاء مدة فلا تعويل عليها ههنا لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد فى الاخرة وفى عالم الخيال عين الارواح وهذا معنى تجسد المعانى وتجسد الارواح وهى لا تكون الا فى ذلك العالم واما فى هذا العالم فالارواح يتعلق بهذه الاجساد لا انها تتجسد وكذا الاجساد فى الاخرة تروحن وفى الدنيا لا يكون كذلك قال فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد الارواح فى صورة الاجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التى ظهر فيها او هو دالك فى عين الرائى كزيد فى السماء او هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعنى النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عينى كساير الصور الحقيقية وهذه مسئلة اغفلها اكثر من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو بحثوا فى نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم لشكلت اشكالهم وصورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لماذا يرجع فانه علم ذوق لا علم نظر فكرى وقد بينا ان كل صورة تحدث فى العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة فى الارواح اذا قتلت ان كانت جيوانا او قطعت ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما تنتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدركها كما يدرك كل ميت من الحيوان انسان او غير انسان فى هيهنا ايضا اذا وقفت على علم هذا علمت صور الارواح المتجسدة لماذا يرجع انتهى وقال فى الباب الحادى والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدرك الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا امثلها الله فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا اى العين كما ترى المعانى بعين البصيرة فان الله اذا قال الكثير او كثر القليل فما تراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر فى الحالين كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم فى اعينهم وقال يرونهم مثليهم راى العين وما كانوا مثليهم فى الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل كذبا ولكان الذى يريه غير صادق فيما اراه اياك وانكان الله اراك ذلك اذ رأيته بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا والكثرة والقلة فى الكثير حقا لانه حق فى الخيال وليس بحق فى الحس قال وهكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دفعوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل انه دحية الكلبى لقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبى ادركناه بالعين الحسى فلم يعرفوا ولا اعطوا الامر الالهى حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صورة لم يدر احد منهم حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر فى صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال وملأ الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن فى هذا النظر شك فى العلوم الضرورية وان لم يتمكن ازل بعض الامور غير منزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان لعين الامور اذا راها واى عين فيعلم ما هى واى علم العين التى راها بها من نفسه فاكرم على اهل الله هذا او كثير من اهل الله من لا يجهل بالله لما ذكرناه ولو لا علمه بنومه وانه راه فى حال نومه ما قال انه خيال فكم كان يرى فى حال اليقظة مثل هذا ويقول انه راى محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على ساير المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم اهله من نبى او ولى والعزيز بها اول مقامات النبوة قال وما الحسن تنبيه الله عباده من اولى الالباب واهل الاعتبار اذ قال هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى وحمل معنوى يفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى اى صورة ما شاء ركبها فترى الاسلام فيه والقران سمنا وعسلا والقيد ثباتا فى الدين والدين قميصا سابغا والعلم لبنا وقال فى هذا الباب ايضا واعلم ان فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر فى امر ما الا والحق يكون فى هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فنسبة العبد فى هذه الحضرة من نسبة الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء العبد فى الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد فى الدنيا فى الحس وامثله الخيال فكنسبة الحق فى النفوذ فالحق مع العبد فى هذه الحضرة على كل حال ما

ما يشاؤه العبد كما هو في الاخرة في حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الاخرة فلذلك يكون عين مشية كل شيء اذا اشتهاه فالحق في تعريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا في شهوته في الاخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الاخرة لشهوة العبد كما هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فما للحق شان الا ما رأيته العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الاخرة والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الاخرة في الجنة عموما ولنا خلق الله همما فعالة في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاضل في جميع الاشياء حتى في الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل في هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدي من احببت انتهى كلامه فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب وهو هي لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية معا تصوره وتبدعه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسي اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها فوجدتها او وجدتها فادركتها كما في افعال المختارين منا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملائما كالحركة او الكتابة او لا فنفعله ثانيا ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل ادركها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هناك شيء واحد واما دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست دار ادراك وحياة خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم وكانها هي هذا العالم اذا انتقل الى الاخرة بتأثير القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يبعده ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته من عقوبات عقاربه وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا ومشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها محرقة لابدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الاخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والفواسد والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت ارادته في ارادة الله واستهلكت جزئيته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات ابدا وقدم سابقا ان مشية العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن استقام قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت ذاته عن ارادة المعاصي وما تعرضه عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق يرضى بالقضاء وحصل له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله لا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحق الباقي ورأى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا بكل شيء لان كل شيء منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما اضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فسد عليه عالم الوجود كما هو ودبل لمن فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فيتألم من قيم العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عن ما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله وحيث اتبع الهوى او نفسه الهوى الى الهاوية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد المماليك لانه عبد الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة فيه ومن اتبع الهوى

منشاؤها

منشاؤها ومبدؤ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشف على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تأييدا لما يؤيد ما ذكرناه من ان جهنم ليست بدار حقيقية متاصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء والغضب عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع

ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء الذي لا يبقى الا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به واتقى داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيمة داء عظيما اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الاخرة انتهى كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقي بل منشأها وجود الضلال والعصيان في النفوس حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي بحسبه فيكون في المرض بعد ان يرجع الى الاعتدال الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل من مزاج الى مزاج واخذته تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكان مرضا في حقه فصار الحي صحة له ولا الم ولا راحة له والقلب العذاب عذبا في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر ادنى فكذلك حال من يدخل في النار ويعذب بها مدة لا حجب الا عمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فمع ان ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة انه يخرج من النار ويبرء من العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان انتهت زيادة بصيرته

فصل في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك مما اشار به عن الاسرار والاثام وهي خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل ينتهي العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملؤها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة يحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود وهو غاية الذاتية التي يطلبها وتتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا ان يعوق لم عن ذلك عائق ويقسر قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات ولم تعم الارض والسماء ولم ينشأ الاخرة والاولى في ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقائه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرء من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بهذه الكيفية المرضية وزال المه عنه بالحصول ويحصل له فطرة اخرى هي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس بجريرتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجهلة كالكفار وفي الحديث الرباني اني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر ولاهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يمشي النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب يتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات

فى القوة والضعف والصفا والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدرة اللاحق الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعا فاذا
كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الحق ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التى جبلت عليها
الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا
بعيدا كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الاسماء والصفات فى جميع المراتب والمقامات كما حققناه فى
مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفى الحديث القدسى لولا ان تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ
الاعرابى فى الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله ينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات
فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة
تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل
الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبائعهم تقتضى ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من
الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل فى الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف انهم يخرجون من
الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة ويبقى ابوابها تصطفق وينبت فى قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا انتهى وقال القيصرى فى
شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم
محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار ايضا الا
ايصال الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص عما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم
عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافى ما ذكرته
سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم
فى وقت وقال فى الفتوحات المكية من الاحوال التى هى امهات احوال الفطرة التى فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على
تلك الفطرة فى توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى اخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم
بان ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله فى المحل الذى نسبوا اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق وان الفطرة
مستصحبة اقول وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله
وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على فطرته قربا
وعلى سلوكه الجبلى سعيا واعمالا وهو وان كان من الكفار الناكصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب البهائم
لا يفقه شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض فى وجوده خزانة الدنيا وعمارة الابدان وما له فى الاخرة من خلاق فله المشى فى مراتع الدواب
والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين
عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فيعذب بخروجه عن الفطرة وتزوله فى مهاوى الجحيم بكون
عذابه الاليم الا ان الرحمة واسعة والآلام دالة على وجود جوهر اصلى يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتضاد بين المتضادين ليس بدائم ولا اكثرى
كما حقق فى مقامه فلا محالة يؤديان اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفسانى الانسانى لا يقبل الفساد فاما ان يزول الهيئات الردية
بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والا فينقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم
العذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فى جهله وعتوه لا يمكن عوده
الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين المباينين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا ينافى ذلك كونه حيا بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى اى لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على
انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه وسلم ولم يبق فى النار الا
الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذى الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله
قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف مبنى على لفظ الاهل والاصحاب ويجوز استعمالهما فى معنى آخر من
المعانى النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعى

واثبات

واثبات ذلك مشكل والاولى فى الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان المخلوق الذى
غاية وجوده ان يدخل جهنم بحسب الوضع الالهى والقضاء الربانى لا بد ان يكون جهنم وذلك الدخول موافقا لطبيعته وكمالا لوجوده اذ الغايات
كمالات للموجودات وكمال الشئ الموافق له لا يكون عقابا فى حقه وانما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقال فى الفتوحات
فعمرنا الدارين اى دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا فى نفوسنا ممن
جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله فى خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال احق به وصاحب هذه
الصفة انا وامثالى ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك
انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلى على ان البارى سبحانه لا ينفعه
ولا يضره المخالفة وان كل شئ جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاء فى الحديث وآخر
من يشفع هو ارحم الراحمين فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشئ عذابا من
وجه لا ينافى كونها رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته فى الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته لهم
فى الاخرة **نقل فيه تأكيد** قال فى الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من المظاهر الالهية فلذلك
الذى اجراهم على ان يعبدوه فى الصور ومن قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من نسبة
التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق
فى الدار الاخرة وهما الشفاعة والتجلى فى الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة فى قلب الرجل وعرف من العلم الالهى ما الذى اداه هؤلاء
الذين صفتهم هذا ولهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤولون تضرعوا الى الله فى الدياجر وتملقوا له فى حقهم وسألوه ان يدخلهم فى رحمته
اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيما يناسبهم اذ كانوا من جملة الاشياء التى وسعتهم الرحمة العامة وحاشا
الجناب الالهى من التقييد وهو القائل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت
الانبياء يوم القيامة اذا سئلوا فى الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو ان جميع حديث يعتمد
عليه فى هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيامة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب
واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب فيها لانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين
يخرجهم الرحمن كما ورد فى الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها فعم الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها
ومن غير اهلها الذلك الغضب الالهى الذى لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر
بدخول النار وقد قالت الانبياء ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على الجميع ويكفى من الشارع التعريف بقوله وأما
اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها
وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة ولا واحد منهم يكون النار
عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعى ان الله يقول يا عبادى على وجه العموم واضاف الى
نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادى لو ان اولكم و
آخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكى شيئا يا عبادى لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا
على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئا يا عبادى لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فاعطيت
كل واحد منكم مسئلته ما نقص ذلك فى ملكى شيئا الحديث ولا يشك انه ما من احد الا وهو يكره ما يؤلمه طبعا فما من احد الا وقد
سئل الله ان لا يؤلمه وان يعطيه اللذة فى الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند
وجود الالم الحسى بالوجع او الالم النفسى بمخالفة الغرض اذا منع من الثدى وقد اخذنا المسئلة حقها والاحوال التى ترد على قلوب الرجال
لا تحصى كثرة وقد اعطيناك منها فى هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودى والقول الربانى
والكلمة الوجودية نازل من الحق احديا غير متفرق نزولا خارجيا الى الكرسى ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة
الى عالم الاخرة وعالم الغيب وذلك كنهر واحد عظيم يجرى بجميع اجزائه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجرى احدهما الى جانب اليمين

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والامها انما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس الشقية مادامت موجودة بجيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتمتعت بشهواتها كالدواب والانعام واذا انتقلت عن هذه الحيوة الطبيعية وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك منصودة بصورها المطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها فلم تحرق قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبيعة والشهوة وتلذعهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الحادي والسبعين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الوحدانية فان الكرسي نفسه بما ظهرت فيه انقسمت الكلمة لانه ثاني بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكل الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما والاخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه القدمان وهاتان لا تستندان الا الى الاصل الذي ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكم غير انه بين البداية والنهاية طريقا والاماكان بدؤ ولا نهاية فكان سفر للامر النازل بينهن والسفر مظنة التعب والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار للوصول لتسيار يقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الرفه من كونه مخدوما حاصلا له جميع اغراضه في محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء وما بينهما الباب صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي هي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين وبامتنان ارحم الراحمين قال وهم على طبقات بقدر ما بقي عليهم من الشقاء والتعب في دار النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة آخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا باتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار ويبقى اهل هذه الدار الاخرى فيها فتغلق الابواب وتطبق النار ويقع اليأس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار فتتضرر بالخروج منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا لان المال استعذابه لمن قام به لكن يستحلي الجرب من يحكه ثم قال فانهم نعيم كل دار تستعذبه ان شاء الله الاترى صدق ما قلناه ان النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق احدى قدمي الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا ابالي والاخرى للجنة ولا ابالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما يتوهم من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الامر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد فهذه كلمة من المبالاة والهم بالمؤخذ وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء وانه لهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام

دعوالي

ومواطن عرفها اهلها ولم يتعد بكل حكم موطنه فبالقدمين اغنى وافقر وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولا هما ما وقع في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتأدب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد ان يعامل به في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الاخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانه رعاياه وعمارة ذلك المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذلك الجاذب الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان وملائكة العذاب فهي الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي خاض فيها بسبب الاعمال السيئة عذاب من وجه وان كان عذابا من وجه اخر لانه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا للشهود للحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن الذات الحقيقية ايضا عذاب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معذبا لعدم وجدانه ما آمن به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعنى بقولهم ايضا عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا من يقطع سواعدهم ويرمي نفسه من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا ... في اصول اصابع احدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليهما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه ولكن لما كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى بامر خسيس ولا اثم اذا اوقع فيه وابتلى وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستقبحه وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضي الله عنهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكافرين ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين واخر من يشفع هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم ومقتضى سبقت رحمتي غضبي

فصل في استيضاح معرفة جهنم

ومادتها وصورتها قد سبق ان جهنم من نتائج الدنيا واصلها ومادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والاعدام والنقايص وان كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معتد بها الا ان صورها الحضورية وحصولها للذات ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففيه غاية الالم المحسوس للامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا ويكون ادراكه للشيء امرا منافيا حاصلا بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم اذا كان عدميا خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الالم وغاية الشرية فافهم هذا فانه دقيق غامض وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا اينما في قول الحكماء ان الشر الحقيقي ما لا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال للذات ولا يكفي في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقد العضو او اتصال او غير ذلك من النقصانات اذا تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الاخرة هي صورة الآلام التي اعدام ونقايص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية مادامت على فطرة تدرك بها النقايص والاعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس ان تتصف بمقابلها يكون لها آلام شديدة يحجبها فتلك الآلام

ما فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدام
بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل وكانت
ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها الى تلك الشواغل الحسية على التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان
جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حاصلة في موضوع النفس يوم القيمة فتلك الصورة الجهنمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات
العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها فيرى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على
هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشياء
غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها الفرعي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج
عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات
الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة
النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي في الحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحات
يغير بحكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه يبقى ما اودع الله
في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي ويتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار
فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات
وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على
اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد او لم تخلق
والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين فاما
قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها المحاوية عليها خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الا سورا دائرا على فضاء و
ساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسراديب ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار
حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهيبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون ويحدث فيها الالام بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها
وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك
الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها
من زبانيتها في رحمة الله منعمون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى
فان الغضب ههنا عين الالم فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقنا ويريد ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فيقول ان جهنم مخلوقة من القهر
الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يمكن لها ان تقول
هل من مزيد ولا ان تقول كل بعضي بعضا فيقول الحق ابهها برحمته التي وسعت كل شئ ووسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة
والمتكبرين فالناس غالطون في شان خلقها ومن عجيب ما روينا عن رسول الله صلعم انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة
فارتاعوا فقال صلعم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الان وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه صلعم الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله صلعم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة
فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سماعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

اعجب

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما اغرب كلامه انتهى كلامه قدس سره **تذكرة كشفية** لما علمت ان الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك
وعلمت ان نشأة الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية وانوار
الكواكب فان اعمال بني ادم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة
الرياضات الدينوية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اوفق واتم صلوحا واشد
تقوية للحيوة الباقية قال بعض اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات من
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما في
فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكليه من اهل الجنان علم ان النار وان الجنة وان نضج فواكه الجنة بسببها حرارة النار التي تحت مقعر
ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من الماكولات وما لا نضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت
القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامها انها اودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات
الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار بالاشياء هناك علوا كما
تفعل بالاشياء ههنا سفلا وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور والاثر في ارض الجنة مسكا كما ورد في الخبر
وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة
الطبيعية لانه معفن والحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوية النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى
وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصي عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لصححناه على
وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم وتحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الاخرة
وان كانت صورتها هي مآل الدنيا او باطنها وحقيقتها او الذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم
واشعة الكواكب فبيانه ان الانسان انما يتكون وينمو وينمو خلقته ويكمل طبيعته باستحالة الاثر في انقلاب نظره على مادته لا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا
قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك احديهما عن
الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية والاسطقسية
تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة مصورة بصورة اذا
انتقلت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة
في الارض فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتية وكذا القياس في استحالات النطفة
في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشاها
الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف
ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل حيوتها الاخروية وبها يتم نضجها غذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل
بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنخها كما مر غير مرة **فصل** في تعيين محل الالام والعقوبات في النار لما علمت
ان حقيقة جهنم ممتزجة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس
بصورة ادراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب في النشأة ايضا ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس
الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست موضع الالام بل هي بها يستعذب جميع ما يرد عليها من
انواع العقوبات والالام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة
كائنة له واذا زال اتصاله كان قد بطلت فيه وحدثت ذاتان اخريان متصلتان وليس اذا طرئت عليه صفة مضادة للتي كان عليها
بقيت الاولى مع الثانية ليكون آفة وضررا له كما للجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الاخر الذي كان ملائما لها
فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فندرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية التا

الصادقة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السادية فيرفنا قل وليس كل من دخل دار العذاب في العقوبة معذبا معاقبا
بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكاهل السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس
التي كانت تحكم عليها وتسخرها بامر الله فالآلام تختلف عليها بما رآه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينفعل
اليها المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والآخرة لاحظ لها في
الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطقة
الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وان نابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان
يردها الى الطريق حرنت عليه وجمحت واخذت يمينا وشمالا افراطا وتفريطا لقوة راسها وللراكب ان يروضها ويؤدبها حتى تتبدل
ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصي وان نشات بسببها الا انها لا ذنب لها ولا
معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرهما هي كالات ومتممات لها ابتدعها الله وبقدرته وليست مما يقصد
في افعالها المخالفة لله ولا في اتيانها المعصية انها كالشريعة وانما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح
لله وتقديس كما علم سابقا لكنها اتفق انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل في هذا
المقام وتجد محل الآلام وتعلم ان محل الآلام كالممتزج من امرين وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ
الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع
العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن
الطريق الذي اراد المشي عليه الا ترى الحدود الشرعية في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انها محالها النفس الحيوانية وهي التي تحس بالم القتل
وقطع اليد وضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني الجوهر العقلي المدرك
للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله وليست
هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخرج منها انسان سواء كان سعيدا وهي سليمة مطيعة ذلولة او كان شقيا فهي عاصية جموح
فالمطيعة تتنعم يوم الآخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها
الا النعيم الدائم وفي جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله بحمده مطيعة دائما لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا
فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى لاحساسه في نفسه بالالم وليس كما توهم انما هو المتالم المتاذي بما يحمله اليه حاسة الجارحة من نحو
ما يكره الا ترى المريض اذا نام وهو حي والحس عنده موجود والجرح الذي يتالم به في يقظته حاصل في العضو ومع هذا لا يجد المتالم الالم
لانصراف جهته عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به
الاوجاع والآلام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيتالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم
فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الآخرة فتنبه لما قلناه وتبصر بما نوردناه

فصل في الاشارة الى الزبانية وعددها

قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الآية اعلم ان الله سبحانه
ملائكة عمالة باذنه في الاجسام كما ان له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله و
السابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك الثواني وهي مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التي
ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اتى بلفظ الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودي لان كلا منهما تحت
جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كرة حاملات العالم الكبير السماوي في
العالم الصغير الانساني وفيه انموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التي
يجمعها اثنى عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا يحصى بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير
الانساني تسعة عشر قوى هي رؤس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا
عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة والمحركة عشر منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنان للتحريك
احديهما للشهوة مبدء الجذب للملايمات والاخرى للغضب مبدء الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادي الافعال النباتية ثلثة منها

الاصول

الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد واربعة منها الفروع والسدنة الغاذية وافعالها الجذب والامساك والهضم والدفع فلكل
من هذه التسعة عشر مدخلا في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن
نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فطلاعة نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى والانسان
مادام كونه محبوسا في الدنيا بهذه المحابس الداخلية والخارجية التي باطنها مملو من نار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا اسيرا في ايدي المدبرات
العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان
فهو لا يزال معذبا بعذاب الجحيم محترقا بنار الجحيم مقيدا بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله
خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله
بالعلم والعمل ليصير كالمجردين الاحرار حرا غير ماسور باسر الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم
والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك
العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الآخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كمن ينتقل من السجن الى
السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان ههنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم ههنا حميم
ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الآخرة
فيؤديه المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث
لا يشعرون ومن كان على هيكل من دينه مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الآخرة بنور الهداية وملك
العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزجرات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الآمرات المنكرات
ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون

فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية

قال بعض
المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى
الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعكوس للترتيب الحدوثي
فان السالك الى الله بقدم الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله
ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان تنتفي منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا باذن الله و
رسوله بل استهلكت ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء
صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شيء بل
العارف في كل شيء وجه الحق الباقي وراى غيره هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به
ملتذا منه واصلا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على احسن ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم
بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الآخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون
بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء
كساير الناس بنور الحس وبنور الفكر المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطا فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها
عنده وكذا السموات وما بينهما فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي منور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة رضوان لان
السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد
ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة
وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المعدومات والموجودات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن
يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلال
علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولان علمه بالاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم اخر به يعلم شيئا الغير نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه

وهو مقام التسليم كما قال تعم وسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لا بد

ان يفني وجوده الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا

مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و

الصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تعم بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية

واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم

لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعم وحيل بينهم وبين

ما يشتهون فوقع في سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه

ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويلجئه نفسه الى المهالك ولهذا يسمى خازن النار بالمالك

فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم

من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعم ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان استفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية

والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا ابديا شاء وجهلا كليا

وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم

فصل في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب قال ان شجرة الزقوم

طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كانه رؤس الشياطين والطلع عبارة

عن مبدء وجود الاشجار ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد عنه ههنا مبدء الاعتقادات الباطلة والاخلاق

الردية وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة

الصفات الغالبة في النفس اخلاقا صورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي

الاهوية المغوية والاماني المردية والشهوات المذمومة لانها مما تتغذى بها وتتقوى نفوس اهل الضلال ويملؤن بها بطونهم ويتكون منها

نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالؤن منها البطون اي يملؤن بطونهم

اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب انواع من المحن والآلام في الآخرة كمن ادمن بنهمة

من الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم

الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها علوم ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا

من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتاثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها يقوتها العلية القوية

على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يتصور

ويخترع ههنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صورة مشتهاه كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست

موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل له من مشتهيات

العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية واما عند القيمة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس وكون الباطن مكشوفا

ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة

في العين ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الخيالية

كانت مشتهية في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعيتها همتها لاشتغالها بالخارجيات وسوء

الحياة فالانسان السعيد كلما اشتهيه في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه و

حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد

الشيء في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد شيئان للتزاحم والتضايق والتوانب

في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبها لذة

عن لذة اخرى والملذات لا يقوى في الذوات هيهنا لانحصاره في المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الالم والمولم في الدنيا بالنسبة الى حالهما

في الآخرة فاذن الصور المحسوسة متضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيه براهين

امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة وتكون

الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال

للنفس السعيدة الكريمة وقد روي في طريق اهل البيت عم ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب وليس مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها

وذلك قول الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فتاويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة ومما لا يستقل بادراكه

العقول على طريقة الفكر البحثي انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله ونوره ولاية المندمج في رسالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل

اوصيائه في نفوس القابلين للهداية والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية انوار والمعارف الحقيقية انما انشأت وانتشرت

في قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بيته ولايته ويجمع هدايته كما افصح عنه قول النبي ص انا مدينة العلم وعلي بابها ونسبته ذاته المقدسة بالقياس

الى سائر الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابي البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبي ص انه قال يا علي انا

وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة طوبى اصل لجميع شجرات الجنان كآدم لما ظهر من البنين فان الله

غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلي والحلل الذين فيهما زينة للابسها

فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت في ثمرة الجنة كلها من حقيقتها عين ما هي عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى التي

في ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس

للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسها وغارسها هو الله فحاصلها

لا بد ان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي ايضا غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى

فصل في كيفية تجلي الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة

الى صورة لقوله تعم كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما ان دار الجحيم من جنس

الدنيا وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع وتبدل ثم لا بد في تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة دورية

صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي بما اودع من القوة

المحركة في الجرم الاقصى الجابرة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة المطموسة الانوار كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها الكيفيات في

ولا مضيئة ولها تاثيرات في خلق اهل النار يتفننون من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادئ افعالهم اعتقاداتهم

ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا ليس لاهل النار الذين هم من اهلها بعد استيفاء

مدة العذاب انقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا يشبه حال اهل

الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة والبلاء وحيوته مشوبة بالموت وسبب ذلك انه بقي فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يقع

لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها فلاجرم لم ينجوا من عذاب النار وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير و

تبدل من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت

السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة

واحكامها وحركاتهم وافاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب في لا في اعمالهم من لغوب لان حركاتهم واعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الوهم

ولحظات الضمير منا ههنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لان السموات وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين

ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر في حده جميع

ما تسعه السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية

مادية بل صورها صور ادراكية ووجودها العيني عين محسوسيتها وكل ما فيها نفس الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة

الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشؤن

الهية بحكم كل يوم هو في شان وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق انما نشأت من عالم الانفس ونشأة الجنان نشأة النفوس فيها الاكوان

الفنائية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا يزال الآخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في
الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك
اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو حظور الخاطر فان
الدار الاخرة تقتضي تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس
وليس ذلك في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله
في صنع الخيال وما تجده النفس بل توجده باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك
الجسيمة الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلايقها واحوالها وصفاتها
في طرفة عين هان عليه التصديق

[illegible]
بسم الله [illegible]
آن جناب آخوند ملا [illegible]
واصطفاه وفقه الله تعالى [illegible]
في الدارين تحرير شود حاشيه [illegible]
حقير را محمد صادق گلپايگانی
[illegible]
١٢٨٢